La Ciencia Tomista

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

Noviembre-Diciembre de 1911.—Núm. 11.

EL MAESTRO FR. FRANCISCO DE VITORIA

(Continuación.)

XVII

CARÁCTER DE VITORIA.—INVITACIÓN PARA IR Á TRENTO. FALLECIMIENTO.—ELOGIOS

La vida de Vitoria en Salamanca no fué vida de ruido; fué vida de trabajo callado y silencioso. El recinto tranquilo de su celda y su aula fueron turbados sólo por los aplausos de una juventud sedienta de saber y por el clamor que como de un escándalo se levantaba á veces en la Corte á causa de sus geniales enseñanzas.

Sin ambiciones en la escuela, donde al primer empuje escaló el primer puesto; sin envidias entre discípulos que le adoraban, entre comprofesores que le saludaban como maestro; con la satisfacción de dar á sus enseñanzas un carácter práctico que influía en la legislación de una Monarquía tan dilatada, Vitoria tenía el peligro mayor en el descanso, en el abandono, en la tentadora perspectiva de una vida muelle sin compromisos. No cayó en esta tentación tan frecuente en los hombres que, por decirlo así, se encuentran en estado de *irresponsabilidad*, que han llegado á la cumbre de las humanas aspiraciones.

Con alma y vida se entregó á sus alumnos, trabajando tan maravillosamente las disertaciones de clase como si las hiciera *bajar del cielo*, según frase escogida de los historiadores. En eso de remozar los antiguos problemas, plantearlos nuevos, buscar nuevas soluciones,

nuevas autoridades, nuevas derivaciones al influjo teológico era Vitoria un innovador, un creador, y no decimos un revolucionario porque no es revolución, aunque en parte la implique, otear la teología desde tan elevados puntos de mira.

Su habilidad no se concretaba á deslumbrar á sus discípulos ni á formarlos, á la vez que en teología, en todas las ciencias afines (1); se extendía también á las consultas de los extraños, más delicadas, porque tenían siempre un lado práctico que pudiera lesionar la justicia. En consultas verbales, donde suelen flaquear los mismos que de lejos pudieran gobernar el mundo, era sereno y contundente. El P. Mercado refiere un episodio que refleja á las claras su valeroso espíritu, poco amigo de componendas ineficaces.

Acuérdome—escribe—de un parecer y respuesta notable, que se dió los años pasados en Salamanca á un hidalgo, que vino de corte á pedir consejo al Padre Maestro Victoria, lumbre que fué en su tiempo de nuestra España, sobre que movido de pasión acusó con falsedad á su adversario de un infame delicto, por do le habían preso y le querían justiciar. Respondiole: *mi parecer es que os dexeis ir al infierno.* Atónito el reo de tan absoluta respuesta, preguntóle: *¿No habrá algún medio para salvarme?* Respondió: *el más cierto á mi juicio es condenaros.* Despedido y medio desesperado fuese al maestro Castro, varón en letras muy eminente, relatándole juntamente el caso y la resolución primera. Díjole: *él os ha respondido con gran prudencia viendo en vos y vuestro traje que lo que sois obligado á hacer, que es desdeciros ante el juez, no lo habéis de hacer, y no haciéndolo no hay salvaros* (2).

Expresivo como pocos y amigo de buscar una fórmula que se grabase indeleblemente, hallamos á cada paso en sus escritos esa huella del hombre genial que no se confunde con nadie. Además de los

(1) Juan Vasco, ilustrísimo humanista flamenco, escribe: "Illud certe sine scrupulo mihi videor affirmare posse, neminem fuisse multis annis tota Hispania omnium bonarum artium ac totius humanitatis doctiorem." *Cronica Hisp. illust.*, t. I, pág. 585.

(2) *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes decididos y determinados,* por el P. Presentado Fray Tomás de Mercado. Salamanca, 1569, pág. 169. El P. Castro, de quien habla Mercado, es el insigne escritor franciscano Fr. Alonso de Castro. Tanto el P. Castro como su hermano de hábito el P. Carvajal, contribuyeron á la vez que Vitoria al renacimiento de la Teología, por más que no dispusieron como él de la cátedra más concurrida y de los alumnos más brillantes. Claro es que la formación desde la cátedra es mucho más intensa que desde el libro, y, sin duda, por eso los contemporáneos al hablar de la restauración teológica mencionan sólo al Profesor de Prima. En esta parte bien merece consignarse el nombre glorioso del profesor de Prima de Alcalá, P. Juan de Medina, franciscano también, y el de sus sucesores dominicos, Tudela y Cano, profesores allí antes de la muerte de Vitoria.

Otro franciscano hubo por entonces, discípulo de Vitoria, teólogo de Trento y gran escritor, que es el P. Andrés Vega. También suele citarse hoy como influyendo por sus escritos en la restauración teológica, aunque bastantes años después que Vitoria, al agustino P. Villavicencio.

libros, quedaron en la memoria de las gentes muchas respuestas suyas. No queremos dejar de copiar lo que el Cardenal Deza, discípulo suyo, refería al Rey para quitarle ciertos escrúpulos en un asunto de los moriscos:

El P. Mro. Fray Francisco de Vittoria, fuente de las letras en España, hombre doctísimo y de clarísimo entendimiento, que Vuestra M. bien conoció, comparaba los hombres escrupulosos, á los hombres medrosos y imaginativos y melancólicos, que yendo de noche por las calles les parece que se les pone delante una phantasma que los impide el pasar, y cuando llegan donde les parecía que estaba, no hallan nada; y si van á camino de noche y ven sombra que las zarzas hacen, imaginan que es un toro que les quiere acometer, y después yendo á le reconocer poco á poco, llegando allá ven que es sombra (1).

La enseñanza de Astudillo, el carácter de Leyva, el móvil ambicioso de las guerras, el derecho natural de los indios, todo lo describe con trazo inconfundible; cuando él quiere puede inmovilizar ante sí un rasgo, un carácter cualquiera. Enfermo y todo, nos parece que la humanidad queda triste y obscura al ocultarse él en el ocaso de la vida. Valeroso frente á los reyes, franco frente á los nobles, claro y terminante en medio de su misericordia con los pobres, trabajador, verdadera almadena de la clase, sufrido, cariñoso, agradecido, humilde, es de estos hombres que pasan por el mundo sin lacerar un corazón sensible, sin provocar un injustificado conflicto. Ante todo y sobre todo fué hombre constante en el estudio, tenaz en la enseñanza y enamorado de ella locamente.

Una terrible enfermedad de gota que le sobrevino muy pronto no logró hacer capitular á aquel espíritu valeroso: se hacía conducir en una silla al aula, como dijimos ya, y seguía iluminándola con los esplendores de su palabra mágica. El luminoso cerebro, única parte que le quedó sana, no dejó de brillar un momento; murió lanzando lampos de claridad, ni envejecido ni cansado.

Era, sin embargo, tan abrumador el trabajo que se había echado á cuestas, que, no quejándose de sus dolencias ni casi mencionándolas, llega á quejarse del trabajo á que le obligaban los compromisos de sus lecciones extraordinarias.

La que lleva el título *De Homicidio*, expuesta ante la escuela en un día muy solemne—no sabemos cuál fué—, empieza de este modo:

No á humo de pajas dijo el Eclesiastés: *el que añade ciencia, añade trabajo.* Disfrutan los labradores de sus ocios, disfrútanlos todos los artistas y obreros;

(1) Archivo de Simancas, leg. 157 (ant. 336), fol. 362.

y al ocupar su vida en los días trabajosos, esperan el descanso de los festivos en los que á voluntad aflojan la labor y recrean el espíritu y el corazón olvidado de los trabajos. A nosotros ni en las fiestas ni en las vísperas se nos permite estar ociosos; para los estudios no se conocen ferias, para los ejercicios literarios no existen vacaciones. Aquí nos congregamos, Padres religiosísimos, varones dignos de toda reverencia, en una tan célebre fiesta para despachar esta relección, que no me es permitido, no ya dejarla para el año siguiente, como tenía pensado, sino para el día de mañana. Por lo cual, para no añadir al necesario trabajo otro nuevo en preámbulos, entremos en materia (1).

Las ausencias al principio las suplía el docto maestro Juan Gil de Nava, que pretendió sucederle en la cátedra, y en los últimos tiempos el Dominico fray Juan de Córdoba y otros religiosos de cuenta (2).

Ultimamente las suplencias debieron ser frecuentes, por serle de todo punto imposible trasladarse á la Universidad ni siquiera en litera.

En casa daba ejemplo de una paciencia inalterable, y su trato, manso y apacible de suyo, en lugar de agriarse con los padecimientos, se endulzaba más, considerando los trabajos que se imponían los religiosos para aliviar los suyos (3). Como quien nada ha hecho digno de cuenta, como quien á nada es acreedor, el maestro sin rival, que había levantado el crédito de la Universidad, de la nación y de la Orden, agradecía y ponderaba con una sencillez encantadora cuanto por él se interesaban los religiosos, que se tenían por dichosos en servir de enfermeros á tan ilustre enfermo.

De esa época de postración y de dolor conservamos un documento sin fechar, una carta suya al Príncipe D. Felipe, contestación á las que el Príncipe y el Emperador le habían escrito rogándole que los

(1) Non de nihilo dixit Ecclesiastes: *Qui addit scientiam,* addit et laborem. Habent agricolae sua otia, habent operarii, habent omnes opifices, et cum diebus operosis vitam paraverint, festivis diebus requiem habent, et pro suo arbitrio oblectant animos et corda oblita laborum. Nobis neque festis, neque profestis licet esse otiosos: nullas habemus studiorum ferias. Ecce convenimus, Patres religiossimi, virique spectatissimi in festo tan celebri ad hanc relectionem, cum mihi non licuit non solum in sequentem annum ut putaram, sed neque in alium quidem diem proferre. Ergo, ne supra laborem necessarium, novum etiam in proemiis assumamus, rem ipsam superis praeuntibus agrediamur. *De Homicidio, introd.*

(2) En el Claustro de 31 de Mayo de 1546, poco antes de su muerte, consta que le suplía el P. Fr. Juan de Córdoba. El P. Fernández asegura que en los dos últimos años *suplían otros religiosos doctos por él.*

(3) "Apretáronle mucho los dolores de gota dos años antes que muriese, los cuales sufría con singular paciencia y edificación de todos los religiosos. En esta enfermedad, como en todas las demás, mostraba el agradecimiento que tenía á los que le servían, y solía decir y repetir que su suerte era mejor que la de los príncipes y señores del mundo, porque á ellos sirven sus criados movidos más del interés temporal que esperan que de la caridad cristiana; pero que á él servían los siervos de Dios con amor y caridad del Cielo." Fernández, *Hist. de San Esteban,* lib. 2.°, cap. 16.

representase como teólogo suyo en la Asamblea de Trento, la más sabia que vieron los siglos de la teología. La carta es como sigue:

Muy alto y muy poderoso Señor: Yo rescibí la cédula de vuestra Alteza con otra cédula de su Magestad del Emperador nuestro Señor en que su Magestad me manda que yo vaya á esta santa convocación del Concilio, que con la gracia de Dios se ha de tener en Trento. Demás del servicio que á su Magestad en este trabajo yo hiciera, que fuera grand buenaventura y consolación para my, cierto yo deseara mucho hallarme en esta congregación donde tanto servicio á Dios se spera que se hará y tanto provecho y remedio para toda la christiandad; pero ¡bendito nuestro Señor por todo! yo estoy más para caminar para el otro mundo que para ninguna parte de este; que ha un año que no me puedo menear sólo un paso, y con grand trabajo me pueden mudar de un lugar á otro; y vengo de quince en quince días á llegar á punto que por ningund arte me pueden mudar, y he estado seys meses como crucificado en una camá. Cierto yo no dejara esta jornada por ningund trabajo sy alguna forma se pudiera tomar en my yda, pero no la ay.

Su Majestad y vuestra Alteza serán servidos de açetar my escusa. Nuestro Señor la vida de su Magestad y la de vuestra Alteza siempre prospere para bien de la christiandad con acrescentamiento de mayores estados á su servicio.

Besa los reales pies de vuestra Alteza

Fr. Francisco de Vitoria.

Al muy alto y muy poderoso Señor el Príncipe nuestro Señor, para embiar á su Magestad (1).

Esta carta, sin fecha, sospecho que será de mediados del año 1545 ó acaso de principios. Vitoria llevaba, por lo menos, medio año de enfermedad aguda, y en ella pasó todo aquel año y el siguiente, hasta Agosto, en que dejó esta vida.

Tanto el Emperador, que estaba ya amansado y poco menos que á sus órdenes en lo de la conquista de Indias, como el Príncipe, que había olvidado la oposición que hizo á los gastos para sus bodas, si es que no le cayó en gracia la noble entereza del maestro cántabro, ambos seguramente sintieron en el alma que quien lo era de la Universidad de Salamanca no pasase á serlo del Concilio de Trento. Vista la imposibilidad de llevarlo, pusieron los ojos en Domingo Soto, compañero suyo, que tenía la cátedra de Vísperas y pronunció el primer discurso en la Asamblea, defendió en ella la enseñanza escolástica y redactó las primeras sesiones conciliares, recibió las mayores muestras de estimación de los Padres y fué nombrado, al cesar la primera convocatoria, confesor del Emperador.

(1) Fué publicada esta carta en el volumen V de la *Revista de Archivos*, pág. 367.

Si Vitoria no asistió al Concilio no fué, como supone Mariana (1), porque ya hubiera fallecido, sino porque la gota le postró enteramente. De haber podido en algún paréntesis arribar al lugar del Concilio, allí le hubiera cogido la muerte, pues se le vino encima antes de que finalizasen las sesiones de la primera convocatoria.

Su entierro no hubiera sido menos honrado en Trento que en la ciudad del Tormes, pues allí falleció en la última convocatoria un discípulo suyo á quien todos lloraron y acompañaron á la última mansión: el gran controversista Pedro Soto.

Sin embargo, no podía ser tan concurrido ni tan llorado como en Salamanca, donde todos le conocían, donde todos le veneraban como al mayor sabio, y á aquellas alturas, como al mayor bienhechor de la escuela. Pobre le recibió ésta en su seno, y le depositó en el de la tierra cuando contaba con cinco mil ciento cincuenta alumnos matriculados.

El día 12 de Agosto de 1546 el toque alegre de los numerosos conventos de Clarisas que saludaban la fiesta de su santa madre, se mezclaba con el lúgubre tañido de las campanas de San Esteban y de la capilla universitaria (2). Después de recibidos todos los Sacramentos, falleció el día anterior, octava de Santo Domingo de Guzmán, el maestro de los maestros del siglo XVI, el restaurador de la ciencia divina, el sol de la teología española, el *Maestro Vitoria*.

Acompañado de la nobleza salmantina, de los colegios universitarios, del Claustro de Doctores y Maestros, de las Comunidades, y llevado en hombros por los Profesores de Prima de la ilustre Academia, fué depositado el cadáver del hombre insigne en una tumba obscura que nadie ha señalado, que sepamos, y que no es posible identificar. Los Capellanes de la escuela rindieron el último tributo al encargado de tomarles cuentas (3); los oficiales de Administración al veterano Diputado del Claustro; los Profesores y discípulos al compañero y al maestro incomparable.

---

(1) "Los principales teólogos de Trento fueron los Padres Diego Lainez y Alfonso Salmerón, de la Compañía de Jesús; de la Orden de Santo Domingo, los maestros Fr. Domingo de Soto y Fr. Melchor Cano; de la Orden de San Francisco, Fr. Alfonso de Castro y Fr. Andrés Vega, *porque el Maestro Francisco de Vitoria* y el doctor Juan de Medina, excelentes teólogos ya por este tiempo, eran pasados de la presente vida." *Hist. de España*, año 1546.

(2) "Cuando se hicieren las honras, la noche antes se tañan el relox y campanillas por espacio de una hora, y á la mañana en amaneciendo se tañan por espacio de medio día, y después se tornen á tañer al responso." *Estatutos*, título L.

(3) "Iten que el maestro más antiguo en Theología, pues comúnmente ha de ser sacerdote, tenga cargo de ser visitador y visite dicha capilla cada mes una vez para ver si hay la limpieza que conviene, ansí en el altar como en la sacristía, y si los

No sabemos quién pronunció la oración fúnebre que en tales casos se estilaba ni otras mil menudencias que fueran tan preciosas y que en aquella época no era costumbre consignar como en la nuestra. Todos los accidentes que pudieran rodear el suceso, por pintorescos y curiosos que fueran, quedan como ahogados ante la magnitud de esta noticia: *Vitoria ha muerto;* España perdió aquel ingenio portentoso, *que Dios le había concedido como un carisma singular.*

¡Cuántas esperanzas, cuántos proyectos, cuántas ilusiones se enterrarían con él! Huérfana quedaba la Universidad que tanto le debía, huérfano el convento de San Esteban, huérfanos los millares de discípulos que, ocupando ya puestos importantísimos, le confiaban la resolución de los asuntos más espinosos. Su mansedumbre junto con su extraordinaria perspicacia le hicieron tan querido en vida como llorado en muerte.

¡Con qué fervor le elogian los que le conocieron, con qué satisfacción le citan, con qué espontaneidad reconocen sus méritos! El lapso de tiempo transcurrido entre la muerte del maestro y el tiempo en que le dedicaron sus elogios no fué bastante á borrar de los elogios que le tributaron un tinte amargo de elegía.

Copiaremos algunos de españoles y extranjeros, de gramáticos, teólogos é historiadores, de personajes que le conocieron personalmente y de los que sólo le juzgan por la estela luminosa de su influencia: por sus escritos y por sus discípulos (1).

Juan Vasco ó Vaseo, flamenco, profesor eminente (2) de Prima de Gramática de la Universidad de Salamanca, maestro del Brocense y autor de un *Cronicon rerum mirabilium Hispaniae,* hablando de aquellos con quienes había consultado su obra, escribe:

---

capellanes, sacristán y mozo de capilla hacen lo que son obligados guardando estos dichos estatutos, y en todo lo remedie y castigue las faltas, y por este trabajo se le den en cada un año doce gallinas y seis perdices por Pascua de Navidad y dos cabritos por Pascua de Resurrección." *Estatutos,* tít. 50, núm. 14.

(1) La primera noticia de su muerte la encontramos en las Actas del Capítulo Provincial celebrado en Avila el año 1548, actas que se conservan en el archivo de la Cámara Generalicia del Colegio Angélico de Roma. En dichas actas se ponen los nombres de los difuntos como era costumbre. A Vitoria no pudieron dejar de agregarle un calificativo. *Haec sunt nomina defunctorum. In conventu Salmantino egregius Magister Fr. Franciscus de Vitoria, Pater antiquus.*

(2) El Sr. Lafuente (D. Vicente), en su biografía de León de Castro (*Bibliot. del Marqués de Morante,* t. VII, pág. 694), llega á afirmar que "el maestro Vasco y el Brocense son los que más descuellan entre los humanistas de la Universidad de Salamanca en el siglo XVI". Y eso que á esa época pertenecen Pérez Oliva, el Pinciano, Barbosa, Cantalapiedra, León de Castro y Nebrija mismo, á quien Lafuente conceptuará del siglo XV, pues no se concibe de otro modo que lo omita.

Y al llegar aquí me saltan las lágrimas de justo dolor, lector amigo, por no poder incluir en este catálogo al venerable y para mí digno de ser honrado con perfecta memoria, fray Francisco de Vitoria, en vida profesor primario de teología en Salamanca. Pues antes de que le hiciese sabedor de mis propósitos, por ser su parecer el que me dirigía, su consejo el que me sostenía y su benevolencia la que me sosegaba, muerto á las calamidades de la presente vida fué trasladado, como yo creo, á la compañía de los santos. Que si él viviese, sería muy de admirar cuánta ayuda prestaría á mis esfuerzos; pues era de una erudición increíble, de lectura casi infinita, juicio segurísimo, memoria presta, de suerte que parecía un milagro de la naturaleza. Dése mil parabienes la ilustre y religiosa familia de Santo Domingo por haber tenido tal varón con cuyo saber teológico dudo que pueda compararse ninguno de cuantos vivieron desde hace muchos años. Esto lo hubiera dejado él bien probado si hubiera sido tan codicioso de escribir como lo era de hábil para hacerlo soberanamente.

Nicolás Clenard, belga también educado en Lovaina, de donde vino con Fernando Colón á Sevilla el año 1532, enseñó después en Salamanca Griego y Hebreo, hasta que el Rey D. Juan le llevó á Portugal para profesor del Infante D. Enrique. Fué ilustre humanista y publicó dos gramáticas, una griega y la otra hebrea y un tomo de elegantes cartas latinas, publicado el año 1550. Hablando de las cartas que Vitoria escribía, perdidas, por desgracia, y en las que tanta autoridad tenía Clenard, dice:

A nadie he conocido, aun de aquellos que ejercitaron toda la vida en las letras latinas, cuyas cartas me agradasen tanto como las de Vitoria. Si se hubiera dedicado á escribir estaría el mundo lleno con la fama de su nombre.

Matamoros, doctor de la Universidad de Alcalá, por la que tanto amor sentía, por lo cual es tildado de parcialidad en favor de la Academia complutense, á pesar de haber sido Vitoria el que más inclinó la balanza de la hegemonía salmantina, le dedica este elogio:

Varón excelente, divino, incomparable, esplendor del instituto dominicano, ornamento de la Teología, exemplar de la antigua religiosidad.

Melchor Cano, discípulo predilecto de Vitoria y sucesor suyo en la cátedra codiciada, profundo, eruditísimo, elegante, exigente y descontentadizo, enemigo de alabar á nadie, dice de su maestro, al empezar el libro XII de su grandiosa obra *De Locis Theologicis*:

Después que salí de la escuela de Francisco Vitoria, aquel catedrático que España recibió del cielo como don singular, supe que solía decir que se recreaba grandemente con mi ingenio; pero que le quedaba el escozor de que ufano y desvanecido con él, no me enorgulleciese, y viniendo á mayor edad, hollara con libertad y sin respeto sus pisadas. Y es que había oído que yo no me mostraba de su sentir

en tal cual opinión. Quisiera fuese verdad lo que él decía en mi elogio llevado del excesivo afecto; mas ya que no me es dado igualarme con la eminencia de su ingenio por la imitación, á lo menos con el deseo y la voluntad corro parejas con él y me esfuerzo en copiar en mí sus admirables prendas. Porque entiéndase que si alguno aprueba mi doctrina, la cual, ojalá merezca la aceptación de los eruditos; si alaba mi prudencia en el discernimiento de las cosas, la cual ojalá fuera tan sesuda como implica el significado de mi apellido; si le cae en gracia el esmero de mi lenguaje, que ciertamente uso más elegante del que suelen estilar los teólogos escolásticos, á nadie le quepa duda que en tanto somos doctos, prudentes y elegantes en cuanto seguimos á este insigne varón, modelo admirable de todas estas cosas, y obedecemos sus preceptos. En cuanto á la moderación de ánimo que deseaba en mí este modestísimo profesor, he procurado frustrar sus miedos... Hemos procurado grabar en la memoria la erudición de este esclarecidísimo doctor, y aunque muy lejos de su ingenio, quisiéramos ver correspondido nuestro trabajo. Sin embargo pido á cuantos manejen esta obra, que atribuyan siempre á mi maestro algo más alto de lo que yo puedo expresar.

Navarro Alpizcueta, compañero suyo, como hemos visto, recogía con amor sus sentencias, sin poder contener el tributo de admiración al ilustre reformador:

Muy justo y conforme á razón nos parece lo que dicen aseguró aquel igualmente celebérrimo que doctísimo y piadosísimo doctor Francisco de Vitoria... Por lo cual nos agrada haber oído á Francisco de Vitoria, varón ciertamente piadosísimo y clarísimo doctor que ilustró á España más que todos sus antecesores con aquella no vista erudición, especialmente en materia de Sacramentos y de Moral...

Alfonso Muñoz, en su carta al Infante D. Carlos, le dice, entre otras cosas:

Mucho debe toda España á este varón meritísimo puesto que él lo ha conquistado por muchos títulos, sobre todo, porque cuando la teología estaba en España llena de polvo y confusiones y aun de lodo, muda y casi sin lengua ni expresión, él sólo la restituyó á su propia claridad, á su integridad ornato y hermosura. Son testimonio de esta verdad no sólo las historias que se escriben, sino principalmente las flotas de discípulos que de sus escuelas se esparcen por doquier.

Báñez y Medina, que le conocieron de jóvenes y fueron luego profesores de Prima como él, y teólogos de los más insignes del mundo, no saben citarle sin regalarle los calificativos más entusiastas, como *doctísimo*, que es el más general, *gravísimo, sapientísimo, restaurador de la Teología* y otros equivalentes. Traslademos siquiera un texto de cada uno. Dice Medina:

Este es el que ilustró con increíble diligencia todas las materias escolásticas, y procuró destruir cuanto se oponía á la doctrina de Santo Tomás; este es el que adornado con la vestidura de las ciencias más varias, instruído en la dialéctica,

filosofía, sagrada Escritura y en el estudio de los Padres, ordenó todos estos conocimientos variadísimos á enriquecer é ilustrar la doctrina de Santo Tomás. En su tiempo brotaron las fuentes de las aguas y como el mar se hincheron sobremanera.

Báñez escribe:

Tengo entendido por referencias de nuestros padres que en Salamanca ó por mejor decir, en toda España, hace sesenta años eran mucho menos peritos los teólogos escolásticos hasta que Fr. Francisco de Vitoria de gloriosa memoria, que fué insigne maestro de nuestra orden, enseñó de viva voz como otro Sócrates la doctrina escolástica ilustrándola y reduciéndola en su cátedra de Prima de Salamanca, con un método perspícuo y repleto de erudición para la inteligencia de Santo Tomás.

Tanto Báñez como Medina fueron discípulos de Cano é ingresaron en el convento de San Esteban el año que murió Vitoria. Entre los Padres á que se refiere Báñez, uno debe ser el humanista Fr. Diego Ximénez Arias, autor del *Vocabularium Ecclesiasticum*, que llama en su libro á Vitoria: *doctísimo en todo género de disciplinas.*

Muertos los que le conocieron y agigantada la figura de sus discípulos, que además de grandes maestros fueron también fecundos escritores, la memoria de Vitoria se fué desvaneciendo no poco. No se le olvida porque no se le puede olvidar, porque muchas de sus genialidades fueron consignadas por sus discípulos y algunas constan en los pocos libros suyos que publicaron, porque no se pueden escribir las direcciones teológicas, no se pueden discutir millares de problemas sin sacar á colación al que los removió y enriqueció; pero como en su mayoría se trataba de puntos que otros indicaban atribuyéndoselos sin copiar sus palabras, y como las Relecciones, la única obra suya generalizada, contenían una porción muy corta de su labor, Vitoria fué perdiendo terreno entre los teólogos, fué quedando como obscurecido por la sombra de Soto, Cano, Báñez y Medina, sus continuadores (1), hasta que disminuído el fervor por las cuestiones escolásticas renació el entusiasmo por las jurídico-teológicas y el espíritu indagador de la crítica devolvió á Vitoria el puesto que le correspondía entre los pensadores de aquella centuria por siempre afortunada.

Los historiadores, sin embargo, nunca olvidaron la influencia de

(1) No hay más que comparar los elogios que le tributan Palavicini, Belarmino, Vázquez, Fr. Luis de León y otros grandes teólogos con los que dedican á Soto, cuyas obras citan á cada paso. Literalmente á veces son idénticos los calificativos; pero de Vitoria se acuerdan rara vez. No trasladamos esos elogios por creerlo innecesario y superfluo; nada nuevo nos dicen.

Vitoria. Por no copiar los de la Orden, algunos de los cuales ya han ido diciendo su sentencia en esta historia, copiaremos á Nicolás Antonio, príncipe de nuestros bibliógrafos y escritor ya de fines del siglo XVII. En la introducción á su *Biblioteca Hispana* dice:

Mientras se tribute en el mundo veneración á la Ciencia sagrada, será encomiado con vehemencia el varón de excelso recuerdo Francisco de Victoria, no tanto por sus obras impresas, que aunque de poco bulto son de mucho valor, cuanto por haber introducido en aquella Academia y en toda España un estilo perfectísimo de enseñanza teológica y haber formado con él á nuestros más doctos teólogos.

De nuestra época nos contentaremos con alegar el testimonio del Sr. Menéndez Pelayo, que es como sigue:

Con Vitoria penetró á torrentes la luz en el estadio antes inaccesible y un óleo nuevo vigorizó á raudales los miembros y el espíritu de los nuevos púgiles. De Vitoria data la verdadera restauración de los estudios teológicos en España, y la importancia soberana que la teología, convertida por él en ciencia universal, que abarcaba desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del derecho público y privado, llegó á ejercer en nuestra vida nacional, haciendo de España un pueblo de teólogos. En su escuela se formaron los más grandes del siglo XVI: un discípulo suyo, Domingo de Soto, escribió el primer y más célebre tratado *De Justitia et Jure;* otro discípulo suyo, Melchor Cano, trazó, en estilo digno de Marco Tulio, el plan de una enciclopedia teológica, remontándose al análisis de nuestras facultades de conocer, y buscando en ellas el *organon* para la nueva disciplina que, merced á sus esfuerzos, alcanzó carácter plenamente científico y positivo antes que ninguna otra ciencia. Un abismo separa toda la teología española anterior á Francisco de Vitoria de la que él enseñó y profesaba; y los maestros que después de él vinieron valen tanto más ó menos cuanto se acercan ó se alejan de sus ejemplos y de su doctrina. Todo el asombroso florecimiento de nuestro siglo XVI, todo ese interminable catálogo de doctores egregios que abruma las páginas del *Nomenclator Litterarius* de Hurter, convirtiéndole casi en una bibliografía española, estaba contenido en germen en la doctrina del Sócrates alavés; su influencia está en todas partes.

Igual sentido que estas palabras tienen los diferentes memoriales de la Universidad de Salamanca en los cuales aparece Vitoria como el genio fecundizador de su escuela en la época de mayor gloria, ó segun dice la *Biografía Eclesiástica,* como *el mejor teólogo del siglo XVI.*

El secreto de esa influencia tan decantada por sabios de las más distintas procedencias estuvo, á no dudarlo, supuestas la actividad incansable, la mirada sintética, la brillantez de exposición y la amabilidad de su trato, estuvo en el cuidado en desentrañar las doctrinas tomistas, lo que hacía las suyas más respetables y seguras, y en el propósito decidido de aplicar la teología á las ciencias jurídicas, lo

que la hacía más útil é introducía á los teólogos en las direcciones prácticas de la vida social, reservadas antes á canonistas y civilistas.

Al desplegar así la bandera tomista rompió con la rutina de varias generaciones infecundas y dió á la exégesis tomista más amplios moldes. Los tomistas posteriores que le echaron después en cara algunas desviaciones de escuela, porque en algunos incidentes no se ajustaban sus soluciones de un modo literal á las del Angélico Maestro, no tenían en cuenta que la acomodación material ahoga la originalidad y que los hombres nacidos para comunicar á la sociedad nuevas direcciones no pueden ser en todo discípulos de nadie.

La compenetración con los grandes modelos es siempre una garantía de solidez, pero para ser útil debe ir impulsada por cierto espíritu de renovación, de adaptación á los tiempos presentes. Ese doble espíritu fué la musa inspiradora de Francisco Vitoria. A él debió sus éxitos, su fama y la aceptación que después de muerto tuvieron los apuntes que publicaron sus discípulos. De ellos hablaremos en el capítulo siguiente.

(*Continuará.*)

Fr. Luis G. ALONSO GETINO, O. P.

LA HOMOGENEIDAD DE LA DOCTRINA CATOLICA

III

LAS CONSECUENCIAS DE LA INNOVACIÓN DE SUÁREZ

Dos cosas creemos haber puesto en claro en nuestro artículo anterior: Primera, que especificándose y distinguiéndose la fe divina, la infalibilidad eclesiástica y la teología por lo revelado inmediato ó por lo revelado virtual; de la idea que cada autor ó escuela den sobre la naturaleza, distinción y extensión de la revelación formal ó inmediata y de la revelación mediata ó virtual, dependerá necesariamente la idea que cada escuela ó autor tengan sobre la naturaleza, distinción y extensión de la fe, de la infalibilidad y de la teología. Segunda, que Suárez hizo sobre la explicación de la naturaleza, distinción y extensión de la revelación ó revelado virtual una innovación tan trascendental como poco notada, no explicando el virtual revelado según ninguna de las dos escuelas ó corrientes teológicas que hasta entonces habían dominado: ni según la escuela escotista que por conducto de Vega y de Vázquez incluye en el departamento específico de la fe divina todo el virtual revelado: ni según la escuela tomista que siempre había clasificado y mirado como específica y formalmente distintos lo revelado inmediato ó formal y lo mediato ó virtual, caracterizando aquél á la fe y éste á la teología.

La corriente escotista había mirado como accidental la división entre revelación inmediata ó formal y mediata ó virtual, entre fe y teología: la corriente tomista había acentuado la división específica entre la teología y la fe, pero sin hacer más división de la revelación que la de revelación formal ó inmediata y mediata ó virtual, y clasificando todo lo inmediato ó formal en la fe, y todo lo mediato ó virtual en la Teología. Suárez, manteniendo en principio la distinción entre la fe y la Teología, partió, sin embargo, en dos el virtual revelado (que, según todos los tomistas, especifica

á la teología); en virtual inclusivo y virtual puramente conexivo. El virtual inclusivo lo clasificó Suárez, no como verdadero virtual, sino como inmediato ó formal y por lo tanto, no como teológico, sino como propia y formalmente de fe; el virtual verdadero y propio, el que especifica á la teología y á la propia y verdadera conclusión teológica no es para Suárez el virtual inclusivo, sino el virtual puramente conexivo, el que versa sobre objeto ó materia ó verdades realmente distintas de lo revelado por Dios.

En consecuencia, con Suárez queda la teología, sobre esta cuestión del virtual revelado, dividida en tres corrientes ó escuelas: Primera, la escotista que con Vega y Vázquez (1) incluyen en la fe divina, además de lo revelado inmediato ó formal, lo revelado mediato ó virtual, afirmando que toda verdadera conclusión teológica es, por su naturaleza y antes de la definición de la Iglesia, de fe divina. Segunda, la tomista que sólo incluye en la fe lo formal ó inmediato revelado, y deja como específicamente teológico todo lo mediato ó virtualmente revelado, negando, en consecuencia, que, por su naturaleza y antes de la definición de la Iglesia, sea formalmente de fe ninguna verdadera conclusión teológica. Tercera, la de Suárez, á quien siguió Lugo, que encierra en el departamento de la fe divina, no sólo lo inmediatamente revelado, sino también el virtual inclusivo, y sólo deja para la teología propia y específicamente dicha el virtual

(1) De *Escoto* afirma expresamente Molina que confundió los hábitos de la teología y de la fe. En la cuestión de *Utrum theologia sit habitus distinctus á fide* comienza así Molina: "Scotus, 3 Sentent., dist. 35, partem negantem amplectitur; asserit enim eumdem habitum esse quo assentitur articulis fidei et conclusionibus quae ex eis evidenter deducuntur." (Molina, Comment. in I Divi Thome partem, q. 1.ª, art. 2.º, disp. 1.ª, Conchæ 1592).—*Ripalda* cita en el mismo sentido á Escoto con Vázquez y Vega (Ripalda, De Entre supernaturali, disp. 8.ª de Fide divina, sect. 3.ª, núm. 37, edic. Vives, tomo 7.º, pág. 143).—El escotista *Andrés Vega,* para defender que toda conclusión teológica evidentemente deducida es por su naturaleza de fe, cita también en apoyo suyo á Escoto (Vega, Tridentini decreti de Justificatione expositio et deffensio, lib. 9, cap. 39, §. *Quare et Scotus noster,* Compluti, 1564).—De *Vázquez* conocida es su doctrina, idéntica á la de Vega; y sobre la confusión de los hábitos de la teología y de la fe, léase el siguiente párrafo: "Neque enim unus est habitus distinctus circa principia et alius circa conclusiones; sed unus et idem extensive major." (Vázquez, Comment. in I Partem S. Thomae, q. 1.ª, art. 1.º, disp. 1.ª, Lugduni, 1631, pág. 2.ª). Lo más grave es que el hábito de la fe de que hace surgir Vázquez y con el cual identifica la teología, no es el hábito de fe infusa, sino adquirida, mostrando de nuevo en esto su filiación escotista: "Respondemus habitum primorum principiorum theologiæ, id est articulorum fidei, qui etiam circa conclusiones versatur et cum ipsa theologia idem est, non esse habitum fidei infusæ sed acquisitæ. Unde non sequitur habitum theologiæ esse eumdem cum habitu fidei infuso." (Vázquez, loc. cit.)—De *Melchor Cano* ya advertimos en nuestro primer artículo, y demostraremos plenamente á su tiempo, que sólo la ignorancia ó la rutina han podido ser causa de que se le cite como de la opinión de Vega y de Vázquez, cuando en realidad es su polo opuesto. Al que podría citarse en cierto sentido como afín en esta materia á Vázquez y á Vega, es al gran *Domingo Soto,* quien, si bien de paso y algo ambiguamente, afirmó (In Dialecticam Aristotelis, I Part., q. 2.ª, ad. 7.um, Salmanticæ, 1574, pág. 91) que sólo las conclusiones probables pertenecen á la teología, y las ciertas ó evidentes á la fe. Pero esta opinión ó mejor dicho indicación de Soto fué unánimemente combatida, como inaudita en la doctrina de Santo Tomás, por todos los tomistas (Vid. Báñez, in I partem, q. 1.ª, art. 2.º, concl. 1.ª, ad. 3.um, y Juan de

puramente conexivo; afirmando, en consecuencia, que lo deducido por la razón humana de la verdad revelada, mediante raciocinio de inclusión ó identidad, no es propiamente conclusión teológica ni virtual revelado, sino inmediato revelado y, por su naturaleza y sin definición de la Iglesia, de fe divina: dejando para el verdadero virtual y verdadera teología y conclusión teológica propiamente tal, no todo el virtual revelado, sino únicamente el virtual puramente conexivo, el que expresa realidad físico-distinta de la realidad revelada.

Para comprender la transcendencia de esta innovación de Suárez sobre la revelación virtual, no hay más que reflexionar: primero, que el virtual inclusivo exige con frecuencia raciocinio deductivo propio, riguroso, complicado, profundísimo, y que meterlo, por lo tanto, en el departamento de la fe divina y del inmediato revelado, es trastornar por completo toda la doctrina tomista que excluye de la fe divina y del conocimiento ó asentimiento inmediatos todo procedimiento de raciocinio ó deducción. Segundo, que el virtual inclusivo abarca toda la materia ó verdades homogéneas con la materia ó verdades reveladas, y que, por lo tanto, el sacarlo fuera del departamento teológico es dejar á la teología sin relación alguna orgánica de homogeneidad ó identidad material con las verdades de fe, estableciendo un hiatus ó abismo infranqueable entre las materias ó verda-

---

Santo Tomás, Cursus theolog., q. 1.ª, disp. 1.ª, art. 4.º).—*Molina* fué en realidad quien, apartándose de la escuela tomista, en esto del virtual revelado, pero en una dirección cabalmente antípoda á la escotista, puso el primero en peligro la homogeneidad del mediato revelado ó conclusión teológica con las verdades de fe, al asentar que al mediato revelado, aun después de definido como de fe por la Iglesia, no se le debe más asentimiento que el asentimiento teológico (Molina, loc. cit.). Para los escotistas, entre el virtual y el inmediato revelado no sólo hay identidad material ó real, sino específica y formal; es de fe el virtual revelado, no teológico, aun sin definición de la Iglesia. Para los tomistas, el virtual, aunque real ó materialmente idéntico ú homogéneo con el inmediato revelado, es formal y específicamente distinto de él; antes de la definición de la Iglesia es formalmente teológico, no de fe. Para Molina la distinción entre el virtual y el inmediato revelado es, no sólo formal y específica, sino material ó real; el virtual ó mediato no es formalmente de fe, sino teológico, aun después de la definición de la Iglesia. Estas dos corrientes de Vega y Vázquez y de Molina, aunque diametralmente opuestas, parten del mismo principio ó raiz, de la no distinción ó de la confusión entre el valor de la definición de la Iglesia y el del raciocinio teológico. Vázquez dice: "el raciocinio teológico equivale á la definición de la Iglesia"; luego el virtual es de fe, aun antes de definido. Molina dice: "la definición de la Iglesia no hace más ni tiene más valor que el raciocinio teológico"; luego el virtual, aun después de definido, no es de fe, sino teológico. En realidad, pues, Molina, antes que Suárez, da lugar á una tercera solución teológica en esto del virtual revelado; pero apenas merece tenerse en cuenta, por no haber casi tenido en ello seguidores; antes al contrario, fué combatido por propios y extraños (Vid. Suárez, De fide, disp. 3.ª, sect. 11, núms. 3 y 11; y Juan de Santo Tomás, loc. cit.). La innovación de *Suárez* sobre el virtual revelado, que ya expusimos en nuestro artículo anterior y cuyas consecuencias vamos á estudiar en el presente, es, en cuanto á las conclusiones teológicas de carácter inclusivo, cuales son la generalidad, ó, mejor dicho, la universalidad de las verdaderas conclusiones teológicas; es, repetimos, idéntica en el fondo á la doctrina escotista de Vázquez y Vega, de los cuales sólo se diferencia en la cuestión secundaria del virtual puramente conexivo ó de realidad distinta de la realidad revelada.

des de fe y las teológicas. Tercero, que el virtual inclusivo, ó procedimiento discursivo por vía de inclusión ó identidad, es el único que da al raciocinio objetividad infalible y transcendente, y que excluirlo de la teología es dejar á ésta sin procedimientos objetivamente infalibles, y con certeza y abstracción menores que la misma metafísica ó que las matemáticas, las cuales no pueden funcionar, sino mediante el discurso del formal al virtual-inclusivo, ó como dice Santo Tomás, «de uno *in aliud secundum rationem*». Cuarto, que el virtual puramente conexivo versa sobre realidades ó verdades realmente distintas, y sólo unido por lazos no absolutos sino físico-falibles, y que, en consecuencia dejar, á la teología y á la conclusión teológica con el virtual puramente conexivo es reducirla á no poseer certeza de grado superior á la certeza física, y á girar sobre verdades no orgánicas ni homogéneas con las verdades, materia ú objeto de la fe divina, del dogma ó del dato revelado.

Suárez, sin embargo, con excelente espíritu tradicional y teológico, aunque con poca consecuencia, continuó todavía defendiendo con la escuela escotista y con la tomista la definibilidad de la conclusión teológica y su homogeneidad con el dato revelado, á pesar de que con su innovación sobre el virtual revelado hacía imposible esa homogeneidad y definibilidad. La escuela escotista, afirmando que toda verdadera conclusión teológica es por su naturaleza y formalmente de fe, no podía negar la homogeneidad entre la fe y la teología, cuando afirmaba realmente su identidad. La escuela tomista, aunque distinguía formal y específicamente á la teología de la fe y á la conclusión teológica del dogma, no negaba la homogeneidad y definibilidad de la conclusión ó verdad teológica, ni podía negarla, no admitiendo, como no admite, entre la verdad dogmática y la teológica, distinción alguna *de realidad ó materia*, y sí solamente de virtualidades ó formalidades dentro de la misma, idéntica y única realidad revelada. Suárez creyó no deber apartarse de lo que unánimemente, admitían las escuelas, y ni él ni Lugo niegan ni distinguen siquiera todavía, sino que conceden, como cosa corriente en la teología tradicional, la proposición de que *la Iglesia puede definir y ha definido muchas veces como de fe divina verdaderas conclusiones teológicas, esto es, verdades no formal ni inmediatamente sino sólo virtual y mediatamente reveladas;* pero como había sentado Suárez y seguido Lugo sobre el virtual teológico una doctrina incompatible con su definibilidad de fe por la Iglesia, y con su homogeneidad con el inmediato ó dato revelado, encontróse en un verdadero callejón sin salida, y va á ver el lector á qué recursos, inadmisibles en sana teología, tuvieron que acudir Suárez y Lugo para continuar defendiendo con la teología tradicional la definibilidad de la conclusión teológica y su homogeneidad con el dogma y el dato revelado.

Esto hará patente cómo y cuándo se originó en la teología el problema que como nuevo hoy agitan los teólogos modernistas y los teólogos católo-

licos sobre la homogeneidad ó no homogeneidad de la doctrina católica, esto es, sobre la homogeneidad entre las verdades teológicas y las infaliblemente (pero no como de fe divina) definidas por una parte, y las verdades dogmáticamente definidas y el dato revelado por otra: cómo esa homogeneidad aparece indiscutible en la teología católica hasta Suárez y Lugo: cómo Suárez y Lugo continúan todavía defendiéndola, aun después de haber sentado una doctrina con ella incompatible: cómo los Salmanticenses, admitiendo incautamente la innovación de Suárez y Lugo, pero viendo su incompatibilidad con la homogeneidad y definibilidad de la conclusión teológica fueron los primeros en negar tan abierta como lógicamente esa definibilidad y homogeneidad: cómo la generalidad de los tratadistas modernos, al negar ó poner en duda que el mediato ó virtual revelado ó conclusión teológica sean definibles de fe ú homogéneos con las verdades de fe, no parecen advertir que esa definibilidad y homogeneidad jamás se puso en duda en la teología católica hasta el siglo XVII; y, sobre todo, no advierten que esa deshomogeneidad, si existe, no afecta al virtual revelado y á la conclusión teológica en sí mismas y tal como siempre se definieron y entendieron por la teología tomista, sino al virtual revelado y á la conclusión teológica tal como los definió y entendió Suárez con su innovación sobre el concepto de virtual ó mediato revelado, y, por lo tanto, con su innovación sobre el concepto de la teología, de la conclusión teológica y de la infalibilidad eclesiástica.

Comencemos por lo primero y veamos en qué inextricable laberinto se vió Suárez con su innovación sobre el revelado virtual.

SUÁREZ EN EL ATOLLADERO

La lógica tiene, sobre todo para los grandes talentos, sus leyes inflexibles, y, una vez dado un mal paso, principalmente tratándose de definir ó clasificar nociones esenciales, la pendiente es luego inevitable y su término es el absurdo, si antes no se libra uno de él por un *deus ex machina* ó una inconsecuencia. Tal sucedió en esta cuestión á Suárez, que dió el mal paso; á Lugo, que quiso rectificar el descamino de Suárez sin rectificar su falso punto de partida, y á los Salmanticenses, que incautamente entraron por la senda de Suárez y Lugo, y no encontrando salida, rompieron violentamente el muro tradicional (1) que Suárez y Lugo mismos

(1) Este que llamamos *muro tradicional* puede resumirse en estas cuatro proposiciones: 1.ª El objeto propio y específico de la fe divina es lo inmediata ó formalmente revelado. 2.ª El objeto propio y específico de la teología ó de la conclusión teológica es lo mediata ó virtualmente revelado. 3.ª Las verdades mediata ó virtualmente reveladas ó por vía de conclusión teológica pueden ser y han sido á veces definidas como de fe divina por la Iglesia. 4.ª A estas definiciones que la Iglesia ha hecho ó haga de lo virtual ó mediatamente revelado ó conclusión teológica se debe el mismo asentimiento de fe divina que á lo inmediata y formalmente revelado.

Quizá algún teólogo moderno, mirando esas cuatro proposiciones bajo el ángulo

habían, aunque inconsecuentemente, respetado, y fueron á dar á un camino por donde ningún tomista ni escotista se había hasta entonces atrevido abiertamente á ir. El episodio es curioso é instructivo para entender mejor la cuestión que nos ocupa.

En efecto: Suárez se encontró, con la explicación que del virtual teológico y de la conclusión teológica acababa de dar, en un callejón sin salida. Encontróse entre estas dos cosas: 1.ª, que el virtual teológico ó conclu-

---

de confusión que Suárez introdujo en las nociones de inmediato y mediato revelado, crea que esas cuatro proposiciones, sobre todo en su tránsito de la segunda á la tercera proposición, ofrecen mucha dificultad; pero no se trata ahora de la dificultad que puedan ofrecer (á nuestro juicio, ni en la escuela escotista ni en la tomista ofrecen ninguna) sino de si esas cuatro propiedades expresan ó no el fondo de la enseñanza tradicional de la teología católica hasta fines del siglo XVI. Despójese, quien tal no opine, de la impresión causada por multitud de manuales modernos, inspirados, más que en la teología clásica de los siglos XIII y XVI, en Sánchez, Lugo y Ripalda, y si son tomistas, en los Salmanticenses, y díganos si hay algún teólogo de nota antes de fines del siglo XVI que haya negado, puesto en duda ni distinguido siquiera ninguna de esas cuatro proposiciones.

La escuela escotista admitió siempre esas cuatro proposiciones con la tomista; su diferencia de la tomista sólo consistió en que la distinción que establece entre la primera y segunda proposición, entre lo inmediato y mediato revelado, entre la fe y la teología, no es tan marcada, esencial y específica como la que establece la tomista; pero esto, lejos de conducir á los escotistas á la negación de la tercera ni de la cuarta proposición, los conduce, como es claro, á su afirmación más absoluta y pronunciada; á admitir que el virtual revelado ó conclusión teológica no sólo es definible de fe y creíble de fe después de definida, sino á que es de fe y creíble de fe aun antes de la definición de la Iglesia, por sola su deducción teológica evidente del inmediato revelado. Mientras que la escuela tomista, aunque admite la definibilidad de la fe de la conclusión teológica, no admite que sea de fe ni merezca asentimientos de fe antes de definida.

Así las cosas, viene Molina y almite la primera, segunda y tercera proposiciones; pero (*quod mirandum est*, dice como estupefacto el mismo Suárez, loc. cit., núm. 3) niega la cuarta de esas proposiciones, mereciendo en ello ser desechado por Suárez mismo.

Las cuatro proposiciones continuaban unánimemente admitidas en la teología cuando Suárez (dicho sea con los debidos respetos), que parece el teólogo llamado á entender en sentido físico-material cuanto Santo Tomás enseñó en sentido metafísico-transcendente, hizo, respecto al virtual revelado, exactamente lo que había hecho con la prueba de Dios *ex motu* de Santo Tomás: entenderlo en sentido puramente físico y esterilizar el valor absoluto y transcendente de la doctrina. Suárez no niega ninguna de las cuatro proposiciones; pero entiende el virtual ó mediato de la segunda en sentido puramente físico, y con ello transforma y trastorna las dos primeras en que van envueltas la distinción específica entre la fe y la teología, y pone en peligro evidente la tercera y cuarta, que él con Lugo tratan todavía de salvar con soluciones imposibles; pero que mueren en manos de la lógica salmanticense. La innovación de Suárez comienza en la segunda de dichas proposiciones: parte en dos el virtual ó mediato, en virtual-inclusivo y virtual-conexivo ó físico distinto; clasifica el primer virtual ó virtual inclusivo como inmediato y formal, y lo traslada á la primera de las proposiciones ó departamento de la fe, dejando en la segunda ó en el departamento teológico solamente el mediato ó virtual conexivo. Advierte, sin embargo, Suárez la dificultad que hay de armonizar la tercera y cuarta proposiciones tradicionales con la segunda, tal como por él ha quedado modificada, y acude para salvarlas á la inadmisible solución de las nuevas revelaciones. Ve Lugo que esa solución es un absurdo y ensaya otra no mejor ni más admisible; pero con soluciones admisibles ó inadmisibles todavía respétan Suárez y Lugo la tercera y cuarta de las proposiciones tradicionales, aun á pesar de su incompatibilidad con las modificaciones introducidas en la primera y segunda; y las cuatro

sión teológica propiamente tales sólo abarcaban, según definición propia, *realidades distintas* de lo revelado por Dios; 2.ª, que la iglesia podía definir y había definido muchas veces como de fe verdades de revelación virtual ó conclusiones teológicas propiamente tales. La antinomia entre esas dos proposiciones era evidente, y á un talento como el de Suárez no podía escapársele. Si el contenido ú objeto del virtual revelado y de la conclusión teológica era de *realidad distinta de lo revelado por Dios*, jamás po-

---

proposiciones tradicionales quedan desde entonces, en la teología de Suárez y Lugo, formuladas así: 1.ª El objeto propio y específico de la fe divina es lo inmediato ó formalmente revelado (pero es también inmediato ó formal lo virtual inclusivo). 2.ª El objeto propio y específico de la teología ó de la conclusión teológica es lo mediato ó virtualmente revelado (pero solamente es mediato ó virtual lo virtual puramente conexivo). 3.ª Las verdades mediata ó virtualmente reveladas ó por vía de conclusión teológica pueden ser y han sido definidas como de fe por la Iglesia (en virtud de una nueva revelación, según Suárez, ó de una asistencia, según Lugo, que por sí sola basta para hacer revelado lo que no era). 4.ª A esas definiciones que la Iglesia ha dado ó dé sobre lo mediata ó virtualmente revelado ó conclusión teológica se debe el mismo asentimiento de fe divina que á lo inmediata ó formalmente revelado. Como se ve, Suárez y Lugo admiten todavía *literalmente* las cuatro proposiciones tradicionales; los paréntesis que hemos puesto á la primera y segunda marcan la modificación *de sentido* introducida por Suárez; pero, aun con esas modificaciones introducidas en el sentido de la primera y segunda proposición, continúan defendiendo, si bien ilógicamente, la tercera y cuarta proposiciones sin modificación alguna, y acudiendo para ello á las inadmisibles soluciones de la revelación nueva ó asistencia ilimitada y transformante que hemos señalado en el paréntesis de la tercera.

Pero vienen los Salmanticenses, advierten que la tercera y cuarta proposiciones eran indefendibles é incompatibles con la primera y segunda, tal como éstas, por la modificación de Suárez, aparecían formuladas; y en vez de caer en la cuenta de que esa incompatibilidad procedía de la modificación de Suárez sobre el virtual ó mediato revelado introducida en las proposiciones primera y segunda, sólo atienden á la inconsecuencia de Suárez y de Lugo y á la imposibilidad de admitir sus soluciones, ni ninguna otra solución, para salvar la tercera y cuarta, y niegan en redondo esas tercera y cuarta proposiciones que Suárez y Lugo mismos habían respetado. Y desde entonces acá, casi sin excepción, las cuatro proposiciones tradicionales aparecen en los autores modernos, formuladas más ó menos abiertamente, de la siguiente manera: 1.ª El objeto propio y específico de la fe divina es lo inmediato ó formalmente revelado, entendiéndose también por inmediato ó formal lo virtual-inclusivo. (En esto del virtual-inclusivo se separan de la escuela tomista, siguiendo á Suárez-Lugo, y y se identifican con la corriente escotista de Vázquez y de Vega, quienes, aunque metían ese virtual en la segunda proposición,, sólo distinguían accidentalmente la segunda de la primera.) 2.ª El objeto propio y específico de la teología y de la conclusión teológica es lo mediata ó virtualmente revelado, pero entendiendo por mediato ó virtual el mediato ó virtual puramente conexivo ó físico. (En esto siguen también á Suárez y Lugo, pero se apartan á la vez de toda la escuela escotista y tomista. Esa innovación es precisamente el *invento* de Suárez.) 3.ª Las verdades mediata ó virtualmente reveladas ó por vía de conclusión teológica nunca son ni puedan ser definidas como de fe por la Iglesia; y si alguna vez la Iglesia parece definir ese género de verdades mediatas ó virtuales es sencillamente que estábamos en una equivocación, teniendo por mediato ó virtual lo que era realmente formal é inmediatamente revelado. (En esto se apartan á la vez de Suárez y de Lugo y de las escuelas escotista y tomista.) 4.ª A las definiciones de la Iglesia sobre verdades sólo virtual ó mediatamente reveladas no se debe asentimiento de fe propiamente divina, sino de fe eclesiástica; porque, ó tales definiciones son solamente definiciones infalibles, pero no de fe divina, ó si son en realidad definiciones de fe divina es porque, como ya se advirtió en la proposición anterior, lo definido que creíamos mediata ó virtualmente revelado era en realidad formal ó inmediatamente revelado.

drían tales verdades ó tales conclusiones llegar á ser ni proponerse *como de fe, como reveladas*, sin una nueva revelación; y por más que eso de admitir después de los Apóstoles nuevas revelaciones de doctrina era inaudito en la teología católica, y Suárez mismo lo había tantas veces y tan expresamente rechazado, no vió Suárez, y con razón, que hubiese otra salida si habían de conciliarse las dos dichas proposiciones. Y de esas dos proposiciones, la primera era la doctrina propia de Suárez, y la se-

---

(En esta, como en la proposición anterior, ni siguen á Lugo, ni á Suárez, ni á los tomistas, ni á los escotistas; y si á algo se parece esa proposición es á la doctrina de Molina, por todos los grandes teólogos rechazada y de la que no pudo dejar de extrañarse Suárez mismo.)

Si el lector quiere formarse idea cabal de todo este embrollo teológico, compare estas cuatro proposiciones de la teología moderna con las cuatro de Suárez-Lugo y con las cuatro tradicionales. De su cotejo sacará: 1.º, que los teólogos modernos utilizan en la primera y segunda proposiciones la modificación transcendental sobre el virtual revelado introducida por Suárez en las dos primeras proposiciones tradicionales; 2.º, que, siguiendo precisamente las modificaciones introducidas por Suárez en las primera y segunda proposiciones, han llegado (y muy lógicamente) los modernos á poner como proposición tercera y cuarta las contradictorias precisamente de la tercera y cuarta de Suárez y de Lugo. Ningún signo mejor para conocer que Suárez y Lugo introdujeron en la primera y segunda algún elemento nuevo y heterogéneo, cuando se ha venido lógicamente á sacar de tales proposiciones primera y segunda lo contradictorio de lo que antes de Suárez y Lugo se sacaba, y lo que todavía Suárez y Lugo, por respeto ó fuerza de la tradición teológica anterior, pretendieron continuar sacando; 3.º, que esas tercera y cuarta proposiciones modernas en que se niega *en realidad* la definibilidad y credibilidad de fe de lo mediatamente revelado ó de la conclusión teológica, aparecen también á primera vista diametralmente opuestos á las tercera y cuarta proposiciones tradicionales; pero (y en esto está precisamente la confusión teológica y donde nos parece no vió claro el P. Gardeil) lo que se niega por los modernos en esas tercera y cuarta proposiciones no es la definibilidad, credibilidad de fe y homogeneidad *del virtual revelado;* sino la definibilidad, credibilidad de fe y homogeneidad *del virtual revelado tal como lo clasificó y entendió Suárez* y lo entienden con él los modernos en la segunda de sus cuatro proposiciones, ó sea el virtual puramente conexivo; pero no niegan en realidad, sino que lo afirman más que los antiguos, hasta convenir en ello con Vázquez y Vega, la definibilidad *del verdadero virtual,* del *virtual inclusivo,* del que abarca todas las verdaderas conclusiones teológicas, virtual inclusivo que, como los antiguos lo clasificaron, y con razón, como específicamente teológico, y no de fe, lo colocaron en la segunda de sus proposiciones y añadieron las proposiciones tercera y cuarta sobre su definibilidad y homogeneidad; pero como los modernos lo han clasificado, no como teológico, sino como de fe, colocándolo en la primera, no en la segunda proposición, no tratan ya de él en las proposiciones tercera y cuarta; y claro está que tratando las proposiciones tercera y cuarta modernas del virtual puramente ilativo, tienen esas proposiciones que resultar negativas de su definibilidad y homogeneidad, cuando en los antiguos resultaban afirmativas, porque hablaban en ellas del virtual inclusivo. Y así, con las mismas frases de *virtual ó mediatamente revelado* y *conclusión teológica* empleadas en las tercera y cuarta proposiciones, resultan en los antiguos y modernos afirmaciones contradictorias sobre la definibilidad y homogeneidad del *virtual revelado* y de *la conclusión* teológica, por tener estas palabras, á causa de la innovación de Suárez, no advertida por los modernos, sentido completamente distinto en la teología moderna y en los teólogos clásicos anteriores á Suárez.

Y dispénsenos el lector esta nota tan larga y en que parecen repetirse tantas veces las mismas cosas; pues no es fácil de otra manera ni con mayor brevedad expresarse en una materia en que las mismas frases que uno emplea tienen diversos sentidos, para evitar los cuales se hace necesario echar mano de mil repeticiones y circunloquios explicativos.

gunda, además de parecer sentencia común de los teólogos, constaba sobradamente por la historia de los dogmas. ¡Qué hacer!

Pues ir, si es necesario, hasta el absurdo, que, ante todo, es la consecuencia; y hasta el absurdo fué Suárez, pues no otra cosa significa para todo teólogo la solución de Suárez de que la Iglesia ha definido y puede definir esas verdades virtualmente reveladas ó verdaderas conclusiones teológicas *en virtud de nuevas revelaciones* ó *«en virtud* (dice Suárez, dulcificando cuanto puede lo crudo de la frase, y como presintiendo lo grave y erizado de lo que está diciendo) *de una asistencia divina tal que equivale á una revelación ó consuma, por decirlo así, la revelación»* (1).

¡Esto sí que es evolución del dogma y de lo bueno! Y se creyó Suárez que seguía en ello la senda común de la teología tradicional, cuando asentaba, aunque con las frases de *æquivalet* y *ut ita dicam*, una doctrina que ningún teólogo digno había seguido antes ni había de seguir después (2) y que había de llegar á ser poco compatible con la doctrina del Concilio Vaticano (3).

---

(1) "Ratio vero est quia *quod Ecclesia deffinit, Deus per Ecclesiam testificatur*: Ecclesia autem deffinit talem veritatem (scilicet, conclusionem theologicam quæ prius *tantum virtute* continebatur in rebus revelatis) in se ac formaliter: ergo *eo ipso* est constituta sufficienter sub objecto formale fidei: nam *testimonium divinum idem est* ac æque certum, *sive per seipsum, sive per Ecclesiam* vel aliud ministrum Deus illud præbeat, ut supra ostensum... Ergo signum est habere (Ecclesiam) infallibilitatem *proximam* et *inmediatam* ex assistentia Spiritus Sancti quæ *æquivalet revelationi* vel consummat illam, ut ita dicam" (Suárez, De fide, disp. 3.ª, sect. 11, núm. 11). Aunque Suárez, comprendiendo la gravedad de eso que dice de nuevas revelaciones para autorizar la definición de la conclusión teológica (tal como él en su virtual conexivo lo ha explicado) por la Iglesia, utilice todas esas frases suavizantes de *æquivalet* y *ut ita dicam*, su pensamiento y su sentido son bien claros por todo el contexto. Pero si alguno dudase de ello, puede leer á Lugo (De Fide, disp. 1.ª, sect. 13), á los Salmanticenses (De Fide, tract. 17, Dub. 4, § 7) ó á cualquier otro autor que se ocupe de la materia. Baste citar á *Mendive*, que se expresa así: "Suarez (de Fide, disp. 3, sect. 11, núm. 11) docet conclusionem theologicam, quæ *prius tantum virtualiter continebatur* in rebus revelatis, esse de fide, quia censet deffinitionem Ecclesiæ esse in casu *novam revelationem*." (Mendive, Instit. theolog., p. 4.ª, tract. 2.º, diss. 2.ª, de Fide, cap. 1.º, art. 2.º, Thes. 4.ª, obj. 3.ª, Vallisoleti, 1895, vol. 4.

(2) Cæterum hæc (Suarezii) solutio haud est consentanea veritati, *fallituruqui illius auctor dum eam dicit communem theologorum: vix enim ullus est qui ei subscribat;* nam etsi omnes concedant ea quæ Ecclesia deffinit ut dogmata, esse proprie de fide: nullus tamen asserit hoc ideo esse quia Deus per Ecclesiæ deffinitionem aliquid denuo nobis revelet: quinimo *hic dicendi modus ab omnibus rejicitur*." (Salmanticenses, loc. cit., núm. 144.)

(3) "*Neque* enim Petri succesoribus Spiritus Sanctus promissus est ut *eo revelante novam doctrinam patefacerent;* sed ut, *eo assistente, traditam per Apostolos revelationem* seu fidei depositum sancte custodirent et *fideliter exponerent*." (Concil. Vatic., Const. De Ecclesia Christi, cap. IV Denzinger-Banwart, núm. 1.836.) Con razón, pues, dice Mazella de esa opinión de Suárez, aunque no le nombra, que *jam tolerari non potest* (Mazella, De Virtutibus infusis, disp. 2.ª, art. 7.º, núm. 411, edic. 4.ª Romæ, 1894, pág. 215.) Lo que no dice ni parece haber advertido Mazella ni ningún autor que hayamos visto, es el origen ó raíz que condujo á talentos como Suárez y Lugo á soluciones tan *intolerables*, y que no fué otra que la innovación de Suárez sobre el virtual revelado, bebida luego por Lugo y que, latente en mayor ó menor grado en la generalidad de los manuales modernos, es la única causa de la confusión actual en esta materia.

La doctrina de Suárez equivale á decir: «Tales verdades de revelación virtual, tales conclusiones teológicas, aunque tengan por objeto cosas realmente distintas de lo revelado por Dios, pueden ser definidas por la Iglesia como de fe divina y como reveladas, en virtud de una nueva revelación á que equivale la asistencia divina.»

Y todo por haber trasladado de antemano á la fe divina ó inmediato revelado el virtual inclusivo y haber reducido la conclusión teológica ó verdades mediatamente reveladas al virtual puramente conexivo. Cerrándose con ello el camino para defender con la teología tradicional y con la historia la definibilidad de la verdad virtualmente revelada ó conclusión teológica, necesario y lógico era si se empeñaba todavía Suárez, como se empeñó, en continuar defendiendo tal definibilidad, despeñarse hasta la inconcebible y hoy ya intolerable teoría de la nueva revelación.

LA CAIDA DE LUGO

Tras Suárez vino Lugo y para definir y distinguir lo revelado inmediato ó formal y mediato ó virtual, y por lo tanto la fe y la teología, los principios y conclusiones teológicas, siguió por completo la vía de Suárez, y encontróse, como tenía por necesidad que encontrarse, con la misma dificultad insoluble promovida por la innovación de Suárez sobre el virtual revelado, mas con la antiteológica é inadmisible solución que Suárez le había dado. ¿Cómo salió del paso? Pues con otra caída no menos fenomenal.

No olvide el lector que Suárez sentó su innovación sobre el doble virtual revelado, tratando de arreglar algo una teoría exagerada de Molina, y que el arreglo le valió á Suárez el encontrarse de frente con una dificultad de la que sólo pudo salir mediante su teoría de nuevas revelaciones.

Pues bien: Lugo se da cuenta del traspié dado por Suárez, y rechaza, como no podía menos de hacerlo, eso de nuevas revelaciones, aunque dulcificándolo con la frase de que sólo se trata de una conciliación entre Suárez y Molina (1). Pero bien: con rechazar la solución de Suárez, no por eso la dificultad se disipa, sino que continúa intacta para quien, como Lugo, ha seguido la nueva doctrina de Suárez respecto al constitutivo y contenido del verdadero virtual revelado y de la conclusión teológica propiamente dicha. ¿Cómo la resolvió Lugo?

Pues con otra solución no menos singular y antiteológica que la de Suárez, y la cual tampoco ningún teólogo de nota había seguido antes

(1) "Utramque sententiam (Molinæ et Suarez) *aliquomodo conciliare debemus.* Existimo itaque cum prima sententia (cum Suarez contra Molinam) ea que ab Ecclesia deffiniuntur posse et debere credi de fide... Addo tamen cum secunda sententia (cum Molina contra Suarez) Ecclesiam non habere novam revelationem Dei ad hæc deffinienda." (Lugo, loc. cit., núm. 270.)

ni la había de seguir después. Lugo se hace la siguiente cuenta: Es de fe que la Iglesia no puede errar en sus definiciones dogmáticas: luego si la Iglesia define como de fe las conclusiones teológicas, esas conclusiones, aunque antes expresasen realidades distintas de lo revelado por Dios, son de fe después de definidas, por deducirse ya de dos premisas de fe: la premisa mayor que afirma que la Iglesia por asistencia divina es infalible en sus definiciones, y la premisa menor que afirma que Dios asistió infaliblemente á la Iglesia al definir tales conclusiones (1).

Suárez había dicho: Son de fe, *porque son de nuevo reveladas*. Lugo dice: son de fe, *porque es revelada la asistencia divina* que tiene la Iglesia en sus definiciones, y después de la definición, son ya consecuencia de dos principios de fe. La evolución del dogma, en Lugo como en Suárez, no ofrece la más pequeña dificultad: en caso de hiatus ó discontinuidad en el desarrollo de la doctrina, con acudir con Suárez á una nueva revelación, ó con Lugo á la autoridad infalible de la Iglesia, autoridad que en ese caso resulta ilimitada, se sale holgadamente del paso (2).

---

(1) "Potuit Deus *non testificari res ipsas, sed assistentiam suam*, ut non permiteret ecclesiam decipi proponendo aliquid falsum, ex qua Dei asistentia revelata nos inferimus hoc objectum ab Ecclesia propositum esse verum: *non quia Deus hoc objectum determinate revelaverit, sed quia ejus veritas sequitur ex assistentia Dei revelata.* Sequitur autem, non ex una propositione revelata et altera non revelata, sed ex duabus revelatis: nempe ex his: "non potest esse falsum id quod proponit et deffinit Ecclesia, assistente illi Spiritu Sancto ne erret"; et rursus: "Spiritus Sanctus assistit Ecclesiæ deffinienti Christum esse visibilem"... Unde eo ipso quod Ecclesia id proponeret, jam illa propositio esset de fide." (Lugo, loc. cit., núm. 275.) Con estas cuentas galanas de Lugo, puede la Iglesia definir como de fe cuanto le venga en talante, sin atender para nada á si el objeto definido ha sido ó no revelado por Dios, pues le basta que haya sido revelada su infalibilidad ó asistencia divina: *non quia Deus hoc objectum determinate revelaverit, sed quia ejus veritas sequitur ex assistentia Dei revelata: non quia Deus testificavit res ipsas, sed assistentiam suam* ne Ecclesia decipiatur in deffiniendo (!!) ¡A qué extremos conduce aun á los más grandes teólogos una posición mal tomada, la innovación de Suárez sobre el virtual revelado, reduciendo el virtual, y la Teología y la conclusión teológica al virtual físico-conexivo! Como se ve, todo el raciocinio de Lugo se funda en una confusión completa entre infalibilidad ó asistencia y revelación, y entre ser una cosa infaliblemente verdadera y ser formalmente de fe.—Ripalda (De Ente Supernaturali, loc. cit., á núm. 38 ad 50) combatió tanto la teoría de Suárez como la de Lugo, pero continuando en la misma confusión suareziana del virtual revelado, confundiendo también, como Lugo, la revelación con la asistencia, y yéndose por el extremo opuesto á Suárez y á Lugo, al negar que el virtual revelado ó conclusión teológica, aun deducidos por vía inclusiva, no sólo no son formalmente de fe, pero ni materia ó definibles de fe.

(2) Si nuestro lenguaje respecto á teólogos de la talla de Suárez, Lugo y Ripalda, le pareciese á alguno demasiado atrevido y hasta irrespetuoso, reflexione que si esos autores fueron sin duda eminentes en otras materias, en la materia ó tratado *De fide* no lo fueron tanto. Comenzaron apartándose de Santo Tomás en el análisis ó resolución última de la fe divina; y no es extraño que su punto de vista errado en cuestión como esa, que es la base de todo el tratado de la fe, se ramifique y deje sentir en casi todas las cuestiones con la naturaleza de la fe relacionadas. Así vemos á autor tan poco sospechoso como Mazella, desde las primeras ediciones de su obra *De virtutibus infusis*, combatir resueltamente la teoría célebre de Lugo sobre el análisis de la fe, á pesar de haber sido vulgarizada poco hacía por el célebre Franzelín; y luego, en la cuarta edición, declararse abiertamente, no sólo contra la teoría de Lugo, sino también contra la de

EL DESENLACE DE LA TRAGEDIA.—LOS SALMANTICENCES

Los Salmanticenses, los habitualmente tan profundos y fieles intérpretes de la doctrina del Angélico Doctor, entraron también en esto de la clasificación del virtual revelado por las vías de Suárez. Como Suárez y como Lugo, definieron y distinguieron los Salmanticenses la revelación inmediata ó formal y mediata ó virtual, y, por lo tanto, los departamentos específicos de la fe y de la teología, de los principios y conclusiones teológicas, no en función de si una verdad es ó no *deducción* verdadera de lo *revelado*, sino en función de si esa deducción la hacía la inteligencia humana por procedimiento *inclusivo* ó *puramente conexivo* (1), esto es, de si la verdad deducida era de *realidad idéntica* ó de *realidad distinta* de lo inmediatamente revelado de que se deduce. En consecuencia, la revelación *virtual ó mediata*, verdaderamente tal, y las *conclusiones teológicas* propiamente dichas, y la *teología* específicamente entendida, y la *infalibilidad* eclesiástica (en su objeto secundario), quedaron reducidas para los Salmanticenses, como para Lugo y Suárez, á versar sobre verdades cuyo objeto ó materia eran *realmente distintos* de la materia ú objeto sobre que versan las verdades de fe; á versar sobre pro-

---

Suárez: ("Sententiae Suarezii olim et ego subscripsi, ipsamque docui in præcedentibus hujus tractatus editionibus. Non ita tamen ei mens inhærebat, ut pœnitus in ea quiesceret; sed ipsam *conferens solum cum opposita doctrina Card. de Lugo,* huic illam, *ut pote á natura fidei minus* alienam, praeferendam censui. Re deinde diutius considerata, atque *tota actus fidei doctrina ad mentem D. Thomæ diligentius exacta,* á sententia prædicta *recedendum putavi.*—Mazella, op. cit., disp. 3.ª, art. 9.º (pág. 435, núm. 816), y establecer tesis expresa contra ambos, llegando á decir: "Sententiae quæ hic impugnamus (la de Suárez sobre el análisis de la fe divina) *nullum,* quod ego sciam, invenitur vestigium apud antiquiores theologos" (Mazella, ib., pág. 437, núm. 818); y eso que como hemos dicho y advierte el mismo Mazella: "Agitur de re quæ potissima est in tota tractatione de fide; siquidem quæritur ultima objectiva ratio assensus fidei, á qua ejusdem tandem genuina indoles pendet" (Mazella, ib., pág. 423, núm. 799.) Y vemos además á autor tan eminente y tan poco sospechoso también como Billot, el ilustre profesor jesuíta de la Gregoriana, no sólo combatir las teorías de Suárez y de Lugo en esa fundamental cuestión de que depende todo el tratado de la fe; no sólo decir de Lugo "quamquam ille in negotio fidei vulgaris (de que pende, añade Billot, el análisis de la fe divina) *omnino defecisse videatur, non distinguens inter fidem auctoritatis et fidem testimonii, et ne hanc quidem,* sicut ex supradictis patet, *recte interpretans*" (*Billot,* De virtutibus infusis, thes, 16, 2.º, Romæ, 1901, pág. 282); sino, lo que es más significativo, escribir todo su, aunque breve, magnífico y verdaderamente profundo tratado *De fide,* sin citar apenas una sola vez con elogio á Suárez, Lugo ni Ripalda, y citando en cambio á Gotti y á Gonet y, sobre todo, y á cada paso, á Cayetano, quien con Capréolo y el Ferrariense serán siempre los límpidos arroyos por donde, en esta como en todas las cuestiones fundamentales, se deslizan puras las aguas de la doctrina del Angélico Doctor.

(1) A que los Salmanticenses entrasen en la confusión de Suárez sobre el formal y virtual revelado, dió quizá algo motivo, con su nomenclatura ambigua é indecisa en esta materia, Juan de Santo Tomás, de quien los Salmanticenses son con frecuencia fieles amplificadores. Esta nomenclatura de Juan de Santo Tomás que calificamos de *ambigua é indecisa,* consiste en que, al refutar la teoría extrema de Molina sobre el carácter puramente teológico que, según Molina, conservan ciertas verdades de la teología aun después de definidas como de fe por la Iglesia, empleó como sinónimas, con la no-

piedades ó efectos físico-conexos con las esencias reveladas, pero *realmente distintos* de ellas, y, por lo tanto, no idénticos ni homogéneos con ella; á versar sobre objeto ó materia *en realidad no revelados*: trasladando al departamento específico y formal de la fe divina, no sólo todo lo inmediatamente ó formalmente revelado, sino también *todo lo deducido de ello por procedimiento inclusivo;* todo el llamado virtual inclusivo ó intrínseco ó por vía de identidad real; todo lo homogéneo ó idéntico con la materia revelada; *todo lo realmente*, y no sólo formalmente, *revelado*. En una palabra: para los Salmanticences como para Lugo y Suárez, la fe versa específicamente sobre lo formal ó inmediatamente revelado, pero lo formal ó inmediato revelado abarca todo lo realmente revelado: la teología y la conclusión teológica y la infalibilidad estrictamente tal versan sobre lo mediato ó virtual revelado, pero lo mediato ó virtual revelado sólo abarca lo realmente distinto de lo revelado, lo realmente no revelado.

Pero ¿y la monumental dificultad de verdaderas conclusiones teológicas, de verdades mediatas ó virtualmente reveladas, definidas como de fe divina por la Iglesia, según confiesa la teología tradicional y según parece manifestar patentemente la historia? ¿Cómo puede llegar á definirse como de fe divina, como *verdaderamente revelado*, lo que, según definición y

---

menclatura introducida por Suárez y Lugo, las frases de *inmediatamente* revelado y *virtual implícito*. Así, Juan de Santo Tomás, que tan admirable y profundamente habla siempre de la naturaleza, objeto y distinción específicos del inmediato ó formal y mediato ó virtual, del *Intellectus* et *Ratio*. de la fe y de la teología, de los principios y conclusiones teológicas; al tratar, sin embargo, la cuestión de *cuál es la certeza de la conclusión teológica sin la definición de la Iglesia ó con ella*. (Cursus theolog., tom. 1.°, q. 1.ª, disp. 2.ª, art. 4.°), comienza dando por indudable que la *conclusión teológica* puede ser definida como de fe divina por la Iglesia (núms. 1-8); afirma luego que nada define la Iglesia que no sea *inmediatamente* revelado (núms. 8-15), y termina con que, en resumen, lo que define la Iglesia es el *virtual*-implícito (num. 16). *Conclusión* teológica, *inmediatamente* revelada, y *virtual*, sea implícito ni explícito, son cosas incompatibles en la verdadera doctrina tomista, y más que en ningún otro tomista en Juan de Santo Tomás. Jamás lo *inmediato* es *conclusión*, ni lo *virtual* es *inmediato*, si no se quieren resolver, ó mejor eludir, con juegos de nomenclatura problemas tan graves como los de la definibilidad ó no definibilidad de las verdaderas conclusiones teológicas de la homogeneidad ó no homogeneidad entre la teología y la fe.

A nuestro juicio, la confusión momentánea de nomenclatura en Juan de Santo Tomás no está, como parece creer el P. Gardeil (*Le donné révélé*, pág. 174), en restringir la definibilidad y homogeneidad al virtual implícito ó inclusivo ó intrínseco (que es el que da lugar al *demonstratio per causam intrinsecam, per causam formalem*. D. Thom., in Boetium de Trinitate, q. II, a. 1.°); pues sólo ese virtual, y no el puramente ilativo ó físico ("demonstratio per causam extrinsecam: de uno *in aliud secundum rem*." D. Thom., ibid.) es el que da lugar á procedimiento homogéneo y de certeza superior á la física: sino en calificar de *inmediato* ó *formal* ese ni ningún otro *virtual;* pues con esa calificación, aunque sólo de calificaciones ó clasificaciones parezca tratarse, se viene á parar á que, clasificando ese virtual inclusivo como inmediato ó formal, metiéndolo, por lo tanto, en el departamento específico de la fe, se deja como *mediato* ó *virtual*, y, por lo tanto, como *teología* y *conclusión teológica*, solamente una clase de verdades que ni son homogéneas ni pueden serlo con la verdad revelada; que ni son ni pueden ser definibles de fe; porque, sencillamente, ni son ni pueden ser siquiera verdadero *virtual teológico*, sino *virtual* puramente *físico*.

La distinción clara, neta, específica entre lo inmediato y lo mediato, lo formal y lo

confesión propias, es realmente distinto de lo revelado por Dios, como lo es, según definición y confesión de Suárez, Lugo y los Salmanticenses, el contenido de lo mediato ó virtual revelado, de la verdadera y específica conclusión teológica? ¿Van los Salmanticenses á admitir con Suárez una nueva revelación ó algo equivalente que convierta en revelado, al ser definido por la Iglesia, el contenido de tales conclusiones que no lo es antes de la definición, ó á establecer con Lugo que pasa á ser revelado sólo porque está revelada la infalibilidad de la Iglesia que lo define?

Los Salmanticenses eran demasiado teólogos y, sobre todo, demasiado lógicos y poco amigos de componendas en teología. Con la doctrina sentada sobre la naturaleza del contenido de lo mediato ó virtual revelado ó conclusión teológica, no puede en manera alguna salvarse que una conclusión teológica, que una verdad mediata ó virtualmente revelada, llegue ni pueda llegar jamás á ser de fe, ni definirse como de fe.

Pues... cortar por lo sano; y en vez de devanarse los sesos con Suárez y Lugo para ver de armonizar la naturaleza de la conclusión teológica con su definibilidad, por lo sano cortaron los Salmanticenses, y con un solemne NEGO MAJOREM, de plano y rotundamente negaron los Salmanticenses *que*

---

virtual, sea este virtual inclusivo ó conexivo, la dan todos los tomistas y entre ellos Capréolo, Cayetano, Ferrariense, Bañez y, también ó mejor que todos ellos, el mismísimo Juan de Santo Tomás al defender contra Escoto y toda su escuela, y contra Molina y Vázquez, la distinción establecida por Santo Tomás entre las proposiciones *per se notas quoad se et quoad nos* (inmediato), y las *per se notas quoad se et non quoad nos* (virtual-inclusivo); distinción específica que asienta el Santo Doctor (y defienden todos sus discípulos) en los *Posteriores Analíticos* (lib. I, caps. 2, 3 y 11); en los *Sentenciarios* (lib. I, dist. 3.ª, art. 2.º); en el *Contra Gentes* (lib. I, cap. 11); en las *Disputadas* (De Verit, q. 10, art. 12), y en la *Summa Teologica* (q. 2.ª, art. 1.º).

Esta cuestión es la distinción ó no distinción específica entre las proposiciones "per se notas quoad se et quoad nos" y "per se notas quoad se sed non quoad nos", base de la distinción específica del contenido inmediato ó mediato de una proposición y de nuestro conocimiento inmediato (*Intellectus*) ó mediato (Ratio); aunque, al parecer, sea insignificante para la teología, por ser de carácter metafísico-psicológico, es fundamental en la teología tomista, por haber hecho de ella el Angélico Doctor la base de su clasificación y distinción específica entre la fe y la teología (Intellectus-fides; ratio-Theologia); y es, á nuestro juicio, la clave y la más profunda raíz de donde parten todas las divergencias que el teólogo avisado notará siempre entre las corrientes tomista y escotista respecto á la línea divisoria entre el intellectus y el ratio, la fe y la teología, los principios y las conclusiones teológicas; y respecto á si son de fe ó pertenecen á la teología tales ó cuales cosas, como, por ejemplo, si son ó no de fe las conclusiones deducidas de dos premisas de fe; ó de una de fe y otra de razón; si son de fe verdaderamente divina las revelaciones privadas; si puede haber discurso en el acto de fe; si cabe fe divina en el hereje; si es posible teología sin fe; si es compatible fe y ciencia respectu ejusdem de eodem; si la fe divina se resuelve en la humana, y otras cien cuestiones por el estilo, en cuya solución se trasluce siempre, más ó menos acentuada, según la lógica y consecuencia de cada teólogo, la influencia manifiesta de una de las dos únicas corrientes fundamentales del gran río de la teología católica; las corrientes tomista y escotista, de alguna de las cuales se derivan todos los pequeños arroyos que parecen cruzarse con tanta variedad en el campo teológico, sobre todo en el importante tratado *de fide*. En una nota no es posible salir de simples indicaciones de carácter algo general.

la Iglesia haya jamás definido ni pueda jamás definir ninguna verdad que sólo sea *mediata ó virtualmente revelada*, ninguna verdadera y propia *conclusión teológica*. ¡El disloque!

Y, sin embargo, á los Salmanticenses, una vez entendida la revelación virtual y la teología y la conclusión teológica en el sentido de Suárez y Lugo, les sobra en ese estupendo *nego majorem* razón, y son más lógicos que Lugo y Suárez. Si lo mediato revelado, y la teología y la conclusión teológica son lo que entienden Suárez, Lugo y los Salmanticenses; la verdad mediatamente revelada, la verdad teológica, no son ni pueden ser definibles de fe; no son homogéneas con la verdad de la fe, con el depósito revelado; tiene, aparentemente al menos, razón el modernismo (1).

EN QUÉ ESTÁ LA CONFUSIÓN

Comencemos ante todo por citar literalmente el texto de los Salmanticenses, ya que los de Suárez y Lugo los conoce el lector. He aquí el texto literal:

Unde his (las ya dichas de Lugo y Suárez) *et aliis solutionibus omissis, respondetur NEGANDO MAJOREM.* (La mayor que tan rotundamente niegan los Salmanticenses y que nadie antes, ni aun Suárez y Lugo mismos, se habían atrevido á negar, aun acudiendo éstos para mantenerla á soluciones inadmisibles en la doctrina del virtual sentada por Suárez; esa mayor es la siguiente: «*Ecclesia saepe deffinivit ut credendas de fide plu-*

(1) No sabemos si alguien se había dado cuenta hasta ahora del punto de partida (la doctrina ó innovación de Suárez sobre el virtual revelado) de esas tres soluciones de Suárez, Lugo y los Salmanticenses, tan fatales para la cuestión de la homogeneidad y definibilidad de la conclusión teológica. Los tratadistas modernos, á pesar de que á las fórmulas tradicionales sobre el formal y virtual revelado les dan, por lo común, el sentido introducido por Suárez, seguido por Lugo, y cuyas consecuencias sacaron los Salmanticenses; al llegar á la cuestión de si la verdadera y rigurosa conclusión teológica ó virtual revelado son definibles de fe, ni lo afirman con Suárez y Lugo, porque lo ven incompatible con la noción que del virtual han dado: ni lo niegan por lo general clara y abiertamente con los Salmanticenses, porque eso no parece conciliable con lo que enseña la historia del desarrollo dogmático y ni Suárez ni Lugo se atrevieron á negarlo; sino que se abroquelan tras de una solución *nominal*, que más que solución ó criterio teológico parece una escapatoria de *post factum*, pues dicen que si la Iglesia ha definido ó define alguna vez como de fe la conclusión teológica ó mediato revelado es porque esas verdades que, antes de la definición de la Iglesia, nos parecían *mediatamente* ó *virtualmente* reveladas, eran en realidad verdades *inmediata* y *formalmente* reveladas; como si se tratase aquí solamente de señalar un *signo* cómodo para distinguir post factum la naturaleza de lo definido, y no más bien un criterio teológico que marque de antemano las condiciones de definibilidad de una verdad; y como si la Iglesia para definir y, por lo tanto, para discernir lo definible, dispusiera de revelación ó inspiración divinas y no meramente de *asistencia divina*, asistencia que si por ser *divina* es absolutamente infalible, por ser mera *asistencia* y no *revelación*, supone como auxiliar previo el trabajo de la teología y de los teólogos, los cuales (según esta moderna solución nominal) aparecerían teniendo como mediatamente revelado y proponiendo al Pontífice como definible, lo que, según la moderna solución, era y tenía que ser inmediatamente revelado para ser definible, y que sólo como inmediatamente revelado podía ser definido.

res veritates que NON SUNT FORMALITER REVELATAE in S. Litteris, sed ex ibi notificatis, aliisque principiis naturalibus adjunctis, legitime deducuntur». Y continúan los Salmanticenses: *Ecclesia enim NUNQUAM DEFFINIT UT DOGMA FIDEI ID QUOD EJUS DEFFINITIONI NON PRESUPONITUR REVELATUM FORMALITER saltem implicite et confuse... Id autem quod solum includitur in propositione revelata UT EFFECTUS IN CAUSA, cum non sit á Spiritu Sancto dictum vel attestatum, NON POTEST AB ECCLESIA UT DOGMA FIDEI DEFFINIRI»* (Salmanticenses, loc. cit., números 146 y 147).

Hacer palabra por palabra un análisis de la confusión suareziana sobre el formal y virtual revelado que reina en el párrafo anterior salmanticense nos llevaría á otro artículo nuevo.

Aunque por lo tantas veces dicho comprenderá ya el lector esa confusión, advertiremos, sin embargo:

1.° Que cuando exigen los Salmanticenses el que una verdad, para poder ser definida como de fe, sea *formal* ó *inmediatamente* revelada, entienden con Suárez y Lugo por *formal* é *inmediato*, no sólo lo realmente inmediato y formal, sino también lo *virtual* ó *mediato inclusivo* que abarca *todo lo deducido por la razón humana de lo formalmente revelado, mediante raciocinio de inclusión ó identidad*, ó como dicen con frase suave los manualistas modernos, *todo lo deducido mediante una menor explicativa* (¡vaya una *explicación* ó menor *explicativa* que envuelve con frecuencia un raciocinio deductivo verdadero, propio, profundísimo!), ó como deberían decir, que abarca *toda la teología entera*, porque toda la verdadera y rigurosa y propia teología se desenvuelve mediante esa clase de menores llamadas por los modernos *menores explicativas*, mediante raciocinio ó deducción inclusivos de los principios ó verdades ó materia revelados. Y ¡claro está! entendido por formal é inmediatamente revelado *todo eso*, ninguna otra cosa queda ya que sea definible ni homogénea; y hacen bien, muy bien entonces los Salmanticenses en negar esa mayor. Entendido así el *formal* é *inmediato*, no se comprende cómo Suárez y Lugo se empeñan en defender la homogeneidad y definibilidad de lo *mediato* ó *virtual*. Aunque hubiesen vivido más años que Matusalem, jamás hubiesen podido salir de soluciones parecidas á la de *nueva revelación* y *asistencia indefinida*, pues todo eso y mucho más sería necesario para hacer homogéneos con las verdades reveladas y definibles al virtual y mediato, á la conclusión teológica y á la teología, *así entendidos* y *definidos*. Si se comienza por encerrar en lo *formal é inmediato* todo lo verdaderamente teológico, todo lo realmente homogéneo, todo lo definible, ¿cómo va á ser definible, ni homogéneo, ni siquiera teológico nada que no sea formal é inmediatamente revelado? *Posito quolibet, sequitur quodlibet;* y supuesta toda esa confusión del formal y virtual, que es el invento de Suárez, no es extraña la arrogancia casi despectiva con que los Salmanticen-

ses tiran abajo todas las inconsecuencias posteriores de Suárez y Lugo con aquel *Unde his* (de Suárez y Lugo) *et aliis solutionibus OMISSIS, respondetur negando majorem.*

2.° Que cuando los Salmanticenses niegan luego tan rotundamente que la Iglesia *haya jamás definido ni pueda definir* verdad alguna que sólo sea *mediata ó virtualmente revelada,* entienden, á estilo de Suárez y Lugo, por *mediato ó virtual*, no todo lo verdaderamente virtual ó mediato, *no todo lo deducido por la razón humana de las verdades reveladas,* sino *solamente lo deducido por raciocinio de pura conexión*, solamente lo deducido *como realidad distinta* de lo revelado; no lo deducido como realidad idéntica, aunque como virtualidad distinta, mediante el raciocinio de inclusión ó identidad; en una palabra, entienden con Suárez, no todo el virtual, *no el virtual inclusivo*, por haberlo ya clasificado en lo formal é inmediato, *sino el virtual puramente ilativo*. Que, por lo tanto, los Salmanticenses no niegan en realidad (sino que lo afirman expresamente y *con exceso*, al haberlo clasificado entre lo *formal revelado) la homogeneidad y definibilidad de fe del virtual inclusivo*, ó sea, de todas las verdades deducidas por la razón humana del depósito revelado, mediante análisis racional ó inclusivo de lo contenido en el depósito *bajo* los enunciados revelados; ó sea, de toda la verdadera y propia Teología, que en eso consiste y á eso se reduce en su parte verdaderamente científica y demostrativa; ó sea, de toda la *Summa Teológica*, en lo que el raciocinio ó deducción del Angélico Doctor tenga de verdaderamente concluyente, pues apenas utiliza el Doctor Angélico ni es fácil utilizar en verdadera teología escolástica para deducir verdades de los principios revelados, otro raciocinio que el inclusivo ó analítico ó de identidad.

Vea el P. Gardeil si, despojando á los teólogos postsuarezianos de la confusión de Suárez, queda campo abierto á la homogeneidad y definibilidad de las conclusiones teológicas; no de algunas solamente, sino *de todas las verdaderas conclusiones teológicas*, aun de aquel *resto* grandísimo cuya definibilidad indicó él, con razón *(Le Donné révélé,* pág. 171), que parecían quedar abandonadas en la teología moderna al *puro discurso* y sin posibilidad aparente de salvarse su homogeneidad y definibilidad. Lo que hay es que los Salmanticenses, con Suárez y Lugo, han tomado como modelo de procedimiento virtual ó mediato ó de conclusión teológica el procedimiento de *proprietas ex essentia* y *effectus ex causa* (y en esto han seguido á los antiguos maestros de la teología); pero han entendido en esos dos aforismos ó procedimientos los nombres de *esencia* y *propiedad*, *causa* y *efecto*, en sentido puramente *físico* ó *ilativo* ó *realmente distinto*, cual si se tratara de ciencias físico-naturales; y han olvidado que esos aforismos ó procedimientos tienen en las ciencias de abstracción y certeza superiores (matemáticas, metafísica, teología) otro sentido más transcendente, el de *demonstratio effectus formalis per causam formalem,* ó *por causas in-*

trínsecas; el de *demonstratio proprietatis metaphysicae vel passionis essentialis per essentiam;* y aun el de *demonstratio proprietatis pysicae ex essentia integra* vel *perfecta;* en una palabra: que esos dos aforismos, si aplicados á la física y por puro procedimiento físico tienen el sentido de *discursus de una re in aliam* vel *de uno in aliud QUOD EST ALIUD SECUNDUM REM;* aplicados á las matemáticas, á la metafísica ó la teología ó á los raciocinios matemáticos, metafísicos ó teológicos aun entre materias físicas, tienen, además y sobre todo, el sentido de *discursus de uno in aliud secundum rationem QUOD NON EST ALIUD SECUNDUM REM* (D. Thom. in Boetium de Trinitate, q. 2.ª, art. 1.º «Utrum oporteat vervari in naturalibus rationabiliter, et in matemathematicis disciplinabiliter et in divinis intelectualiter»); y, por lo tanto, las verdades ó conclusiones deducidas de los principios de fe mediante ese procedimiento verdaderamente deductivo, verdaderamente analítico, verdaderamente homogéneo, verdaderamente científico, y verdaderamente mediato, y verdaderamente virtual, y verdadera y esencialmente teológico, conservan *homogeneidad* con el depósito revelado; *identidad real* con el contenido del depósito revelado; conservan el carácter de *realmente*, aunque no formalmente, *reveladas*, el carácter de *definibles de fe.*

Pero como los Salmanticenses, con Suárez y Lugo, metieron toda esa clase de verdades ó conclusiones en el departamento de lo *formalmente revelado*, dejando como virtual revelado un virtual *inane et vacuum;* resultó que, por más que Suárez y Lugo, siguiendo todavía la fuerza de la tradición teológica que afirmaba la homogeneidad y definibilidad del *virtual revelado*, hicieron esfuerzos verdaderamente hercúleos para continuar manteniendo el carácter de homogeneidad y definibilidad *á su virtual*, todos esos esfuerzos fueron anulados con inexorable lógica de un solo golpe con aquel rudo *nego majorem* de los Salmanticenses, nunca hasta entonces pronunciado en la teología. Y desde entonces, desde esa célebre fecha teológica cuya importancia y transcendencia parece no haber sido suficientemente notada, la generalidad de los teólogos modernos, de Suárez, Lugo ó de los Salmanticenses derivados, parecen ya negar y niegan en realidad, expresa ó equivalentemente, la homogeneidad y definibilidad de fe de las verdades ó conclusiones *sólo mediata ó virtualmente reveladas*, por continuar entendiendo el virtual ó mediato en sentido suareziano; y como el *virtual ó mediato revelado* siempre se consideró por los teólogos antiguos y continúa considerándose por los modernos como específico y constitutivo de la teología, de la conclusión teológica y de las verdades infaliblemente, pero no de fe, definidas; la impresión que saca el lector de los manuales modernos es que, no siendo el virtual revelado homogéneo con las verdades de fe ni definible de fe, no son, por lo tanto, tampoco homogéneas con las verdades de fe ni definibles de fe la verdad teológica, la conclusión teológica y la verdad puramente infalible; que no

hay homogeneidad entre el dato revelado y el dogma por una parte, y la verdad infalible, objeto de la llamada fe eclesiástica, y la conclusión teológica por otra; que hay un verdadero *hiatus*, un rompimiento ó discontinuidad, no sólo de formalidades ó conocimiento, sino de realidad y materia también entre el primero y segundo y el tercero y cuarto grados de la doctrina católica; que tiene razón ó fundamento al menos el modernismo al echar en cara á la Iglesia católica la falta de homogeneidad en la doctrina; que hay en la doctrina católica, por lo tanto, un verdadero evolucionismo ó transformismo, pues á eso equivaldría al haber mezclado elementos heterogéneos en el alimento doctrinal que impone obligatoriamente á sus fieles y con que alimenta su vida sobrenatural.

No habiendo, en realidad, en todo este candente problema, que hoy agitan los teólogos, otra cosa que, según creemos haber hecho patente, una enmarañada confusión teológica sobre el virtual revelado, introducida por Suárez, continuada por Lugo, no bien discernida por Juan de Santo Tomás, censurada y llevada á sus consecuencias lógicas por los Salmanticenses y transmitida como moneda teológica legal y corriente á la generalidad de los tratadistas modernos.

Y como solamente habíamos prometido dos cosas á nuestros pacientes lectores: 1.ª, hacerles ver en qué consiste la confusión teológica actual sobre el problema de la homogeneidad ó no homogeneidad de la doctrina católica, y 2.ª, mostrar cómo ni esa confusión ni esa apariencia de deshomogeneidad existen en la verdadera doctrina de Santo Tomás; pasaremos á hacer ver lo segundo, una vez que hemos hecho patente, á nuestro juicio, lo primero.

En el próximo artículo trataremos, pues, de hacer ver, con la mayor claridad y concisión que nos sean posibles, cuál es, según Santo Tomás, el verdadero concepto del virtual ó mediato revelado y del revelado inmediato ó formal; cuál es, por lo tanto, el verdadero concepto de la teología ó conclusión teológica, de la infalibilidad, del dogma y del dato revelado; cómo no hay *hiatus* alguno ni discontinuidad, objetivo real, entre el dato revelado (primer grado), el dogma (segundo grado), la verdad infaliblemente, aunque no todavía como de fe, definida (tercer grado) y la verdadera conclusión teológica (cuarto grado); cómo, en una palabra, en la doctrina del Doctor Angélico se salva perfectamente la homogeneidad orgánica ó continuidad real entre los cuatro grados de la doctrina católica, contra lo que pretende el modernismo.

Y séanos de nuevo permitido, en problema tan grave y delicado, y en el examen del cual aparecemos como combatiendo el punto de vista, ó la manera de expresarse al menos, de la generalidad de los teólogos modernos, reclamar de nuevo la indulgencia de los lectores, de quienes recibiremos, agradecidos, cualquiera observación que se nos haga.

Fr. Francisco Marín-Sóla, O. P.
Lector de Sagrada Teología.

ANDRÉS PIQUER Y ARRUFAT

Al lado de los estudios sobre los grandes tomistas vamos á presentar un célebre escritor que no lo fué, pero que merece ser conocido y respetado, porque al apartarse de las enseñanzas tradicionales lo hizo conservando toda veneración al dogma y á la moral, que en su tiempo empezaban á ser maltratados por espíritus más superficiales.

Andrés Piquer, que este es el personaje, nació en Fórnoles (Teruel) el 6 de Noviembre de 1711. Hizo sus primeros estudios de gramática en la Fresneda (Teruel) y de aquí pasó á la Universidad de Valencia, en la que estudió Filosofía y Medicina en los años de 1727 á 1734. En 1742 fué nombrado Catedrático de Medicina en la misma Universidad. Su meritísima labor en la Cátedra, la fama de sus escritos y los aciertos en el ejercicio de su profesión le llevaron al Protomedicato, y en Madrid residió desde 1751 al 1762, en que murió (3 de febrero), siendo enterrado su cadáver en el Convento de Agustinos descalzos llamados Recoletos. Su íntimo amigo, Gregorio Mayáns,, dictó la inscripción de la lápida que señalaba su sepulcro (1).

Conocimientos de Piquer; su formación científica.—Impresiona tan vivamente la variedad heterogénea de cuestiones y de asuntos á

(1) Sus obras: *Física moderna racional y experimental,* Madrid, 1745. *Lógica Moderna ó arte de hallar la verdad y perfeccionar la razón,* Valencia, 1742; 2.ª edic., Madrid, 1771, 3.ª ibid., 1781. *Filosofía moral para la juventud española,* Valencia, 1755, 2.ª edic., Madrid, 1775, 3.ª ibid., 1787. *Discurso sobre la aplicación de la Filosofía á los asuntos de religión,* Madrid, 1757; 2.ª edic., ibid., 1778; 3.ª ibid., 1805. *Institutiones medicae ad usum Scholae valentinae,* Matriti, 1762. *Discurso sobre el sistema del mecanismo,* Madrid, 1768. *Obras póstumas.* Las publica (su hijo) D. Juan Crisóstomo Piquer, Madrid, 1785. (Le sirve de introducción una biografía del autor, escrita por su hijo.) Tiene otras muchas obras de Medicina.

Han escrito sobre Piquer: Antonio María Herrero, *Examen del Discurso del doctor D. Andrés Piquer,* Madrid, 1780.—Vicente Calatayud, *Cartas eruditas por la preferencia de la filosofía aristotélica para los estudios de Religión,* Valencia, 1758-60. *Institutiones Theologico-Scolastico Dogmaticae,* Valencia, 1750. En el tomo III discute

que alude Piquer en sus escritos, que quien pretenda describir, aunque someramente, la labor del ilustre filósofo y médico aragonés, no puede contentarse con la simple indicación de que fué muy leído, porque esta frase, además de ser muy prodigada por los críticos, no expresaría bastante la erudición y suma de conocimientos de Piquer.

Ya en su vida de estudiante, ya después en los años de preparación para la Cátedra, la inteligencia de Piquer hizo grandes excursiones por los campos de la Física, de la Filosofía y de las Ciencias eclesiásticas. La literatura cartesiana, gassendista y neutoniana, que representaban á la sazón la vida científica, con sus discusiones sobre el movimiento, el vacío, los últimos elementos de la materia y los orígenes del Universo; las conjeturas y tanteos de la Química naciente sobre la sal, los ácidos y los álcalis, sobre el fuego y la flema, etc., etc., todas estas investigaciones, que eran la preocupación de la ciencia europea, las seguía de cerca nuestro filósofo y las contemplaba, no como quien teme á la novedad desconocida, sino con serenidad de espíritu y hasta con simpatía. Así conservaba la independencia de juicio y podía apreciar, sin ofuscaciones ni apasionamientos, el valor de todas esas novedades.

En sus estudios de Filosofía peripatética supo distinguir entre la grandiosa profundidad del Estagirita y la ineptitud de algunos de sus comentadores, á pesar de la atmósfera del desprecio y del ridículo que de tiempo atrás venía haciéndose en torno del peripato. Y es que no se fiaba de los juicios y apreciaciones hechas, sino que iba á comprobarlo por sí mismo estudiando las doctrinas de los pensadores en sus fuentes originales. Bacon, Locke, Leibniz, Wolf, los iniciadores de la escuela escocesa; Malebranche, Condillac, Genovesi, los maestros más acreditados de la Universidad de París, en una palabra: todo lo más saliente de la literatura filosófica contemporánea lo leía y estudiaba nuestro Piquer. Tal afición é interés demuestra en conocer el pensamiento ajeno que va á buscar en los doctores de la Edad Media, Santo Tomás, Escoto, San Buenaventura, San Anselmo y en los filósofos latinos y griegos, los orígenes de los sistemas contemporáneos, empleando para esas investigaciones, no los diccionarios y polianteas, tan abundantes en el siglo XVIII, ni

---

la opinión de Piquer sobre la imposibilidad de que un ángel traslade el cuerpo de un hombre á un punto muy distante en poquísimo tiempo.—José Miguel de Flores, en su revista semanal *Aduana Crítica*, escribió acerca del *Discurso sobre la aplicación de la Filosofía*, etc.—Francisco Gregorio de Salas le dedicó un elogio en su *Continuación de las nuevas poesías... que contiene los elogios de los escritores y facultativos insignes españoles difuntos en el presente siglo*. Madrid, 1776.—Sempere y Guarinos, *Biblioteca*, tomo IV.—Ximeno, *Biblioteca Valenciana*, tomo II, pág. 301 y siguientes. Para conocer sus trabajos de medicina puede consultarse: Anastasio Chinchilla, *Anales históricos de la Medicina* en general y biográfico y bibliográfico de la española en particular, Valencia, 1841-46, tomo III, págs. 422-475, y tomo IV, págs. 1-42. Da copiosos extractos de los libros impresos y de algunos manuscritos de Piquer. Hernández Morejón, *Historia bibliográfica de la medicina española*, Madrid, 1842-52, tomo VII, págs. 135-159.

las Historias de la Filosofía, tan documentadas como la de Brucker ó la de Diógenes, Laercio y de Plutarco, sino que se informa leyendo los originales. En estos viajes de lectura por fuera de España no perdió la estimación y el afecto á la ciencia española, antes al contrario, cuando la oportunidad se ofrece señala con íntima satisfacción toda labor de alguna importancia que en las Ciencias Filosóficas realizaron los pensadores españoles; así vemos en sus escritos alusiones á doctrinas de Séneca, Lulio, Melchor Cano, Vives, Suárez, Oliva Sabuco, Huarte, Alfonso de Castro, Caramuel, Cardillo de Villalpando, Gómez Pereira, Pedro Ciruelo y otros (1).

No es tan extensa su cultura en Ciencias eclesiásticas, pero conoce bien, no sólo las cuestiones fundamentales de la Teología, sino también aquellos problemas cuya solución dió origen á las escuelas teológicas; se le ve con frecuencia manejar las Actas de los Concilios, está enterado de la labor de los comentaristas sobre los pasajes más difíciles de la Sagrada Escritura y le son muy conocidas las obras de algunos Santos padres, como San Agustín, por el que tiene especial predilección, Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano y Lactancio. Cuando en su carta, dedicando las "Institutiones Medicae" á Josef Climent, Magistral de Valencia, después Obispo de Barcelona, le decía en latín Ciceroniano: "*Neque ulli unquan labori peperci, ut veteres Artis scriptores, et Neotericos, qua potui diligentia percurrerem. Suppetebat librorum copia, discendi cupido et in patriam amor*", decía una gran verdad. Ese afán de saber, esa curiosidad científica, ese estímulo de renovación y de progreso que el filósofo aragonés revela en todas sus obras surgieron por arranque espontáneo de su poderosa mentalidad, no por impulsos del medio ambiente ni por sugestión de los maestros universitarios, los cuales en filosofía le enseñaron la Dialéctica de las Sumulas y los Comentos verbalistas á la Física de Aristóteles, y en Medicina, el sistema galénico interpretado por los árabes.

Su idiosincrasia mental.—El espíritu de Piquer prefiere la observación menuda de los hechos á la concepción abstracta en la que, por exigencias de la síntesis, hay que suprimir las ondulaciones de la realidad. Sólo en lo que puede comprobarse experimentalmente se cree seguro de la verdad, mientras que cualquiera otra labor inquisitiva pretendiendo reducir á esquemas generalísimos la complejidad del Universo ó escu-

(1) Sostiene Piquer que la circulación de la sangre antes que Harvei primus monstravit, et experimentis confirmare ausus est Hispanus noster Joannes Valverdus, simul cum Realdo Columbo, quocum versabatur, et litteris consignavit ut ipse refert et explicat, *lib. 6, Hist. Corp. human. cap. 13.* En nota dice que se vea la edición española hecha en Roma en 1556, pág. 97. Apud. Inst. Med., pág. 210. Lo propio advierte respecto de los caracteres del fuego consignados por Francisco Vallés en su *Filosofía Sacra,* adelantándose á las opiniones de los modernos. *Física Moderna,* pág. 219. También se hizo cargo de los escritos de sus contemporáneos Feijóo, Martín Martínez, Mayans, etc.

driñar lo que está más allá del círculo de la experiencia, la reputa de ningún valor y la considera como juego de la fantasía que abre la puerta á todo linaje de ilusiones (1).

Este desafecto á toda labor constructiva, juntamente con la amplitud de su información en el campo de la ciencia y la lectura de tantas opiniones encontradas, además de impedirle el organizar sus ideas en una dirección unilateral y sistemática sumándose á una determinada escuela ó creando una nueva, le hizo sobradamente desconfiado para lanzarse á aventuras metafísicas y le lleva á juzgar de los problemas filosóficos por su importancia para la vida humana. Quiere que la razón no traspase los linderos de la evidencia experimentl á no ser que la utilidad lo demande. "Estas especies de inquisiciones—dice aludiendo á la divisibilidad de la materia— sobradamente curiosas, fatigan al entendimiento y no fortifican la razón. Pues como á ésta sólo satisfaga lo cierto y útil, se pierden sus trabajos luego que la desampara ó la evidencia ó la utilidad (2)."

Otra de las cualidades del espíritu de Piquer es su ecuanimidad. A su pensamiento no llega jamás la turbulencia de la pasión, y cuando se pone en contacto con ideas y doctrinas que no son las suyas, las combate y las reprueba, pero sin la más leve muestra de indignación. Sus discusiones son tranquilas y serenas, no tienen esos matices de vigor y de expresión que suele darlas el espíritu apasionado; y por eso, lejos de ahondar las diferencias que le separan del adversario y buscar argumentos de impugnación, se esfuerza más bien por hallar soluciones armónicas y conciliadoras. Esta ecuanimidad de espíritu, esta visión de las doctrinas ajenas sin irisaciones del sentimiento, le mantuvo á distancia de toda solución extrema, aceptando como norma de su vida científica las máximas del eclecticismo. "Yo sigo—nos dice en su primer libro (3)—la filosofía ecléctica, esto es, aquel modo de filosofar que no se empeña en defender sistema alguno, sino que toma de todos lo que parece más conforme á la verdad. Y aunque algunas veces sigo á Cartesio, otras á Gassendo y explico, según el parecer de estos filósofos, mis pensamientos, no obstante, de ordinario, me aparto de ellos y solamente apruebo lo que hallo en los físicos experimentales." Por esto, á pesar de sus preferencias por los resultados de la observación experimental y sus desconfianzas por la especulación en el terreno de las abstracciones, no llegó nunca á las

---

(1) "Los filósofos sistemáticos forman en la imaginación una idea ó un dibujo de las principales partes del mundo, y mirando después á aquella idea que á veces es puramente voluntaria, como principio y fundamento de su filosofía, intentan según ella satisfacer cuanto ocurra en todo el universo. Esto han hecho Cartesio y Newton... Los filósofos experimentales son tanto más apreciables que los sistemáticos cuanto es más detestable la verdad que la sofistería." Ap. *Fis. Mod.*, pág. 8.

(2) *Fis. Mod.*, pág. 53.

(3) *Fis. Mod.*, pág. 4.

consecuencias del escepticismo positivista ni á mermar en un ápice las conclusiones del espiritualismo.

Una prueba inequívoca de su afición á las soluciones armónicas nos la da también el empeño constante de Piquer en aunar sus entusiasmos por los nuevos derroteros de la ciencia con el respeto á la tradición y á las creencias religiosas. Piquer es un enamorado del progreso científico, aspira á rejuvenecer la cultura de su patria, es el primero que escribe de la Física en castellano para llegar al mayor número posible de lectores (1), intenta mejorar la vida intelectual y moral de sus compatriotas, describiéndoles minuciosamente en su Lógica los espejismos y los errores de la inteligencia y en su Moral las inclinaciones torcidas ó defectuosas del corazón; pero toda esta labor quiere él realizarla enlazando la actualidad científica con el elemento vivo de la tradición y las investigaciones del sabio con las afirmaciones del dogma. No impone á sus lectores que desalojen el cerebro y vacíen el corazón, le basta con un pequeño esfuerzo de ensanche y rectificación para que puedan penetrar las ideas que les ofrece en sus libros. Tampoco se deja llevar del argumento de modernidad que ha sido siempre de excesiva influencia para los espíritus enamorados del progreso y que por aquel entonces ya tenía fervientes admiradores.

Doctrina de Piquer.—A. *Ideas cosmológicas.*—Cuando Piquer empezó sus estudios de Física, percibíanse muy claramente los esfuerzos de los investigadores de la naturaleza para salirse fuera del círculo de la Filosofía y aliarse con la Matemática. Los trabajos de Descartes, fundamento de la Geometría analítica; las elucubraciones de Fermat, la Stereometría doliorum y Astronomía de Kepler, la Geometría de Cavalieri, los Cálculos de Galileo y Torricelli, la Teoría de las fluxiones de Newton, base del cálculo diferencial é integral, á la vez, que representaban un enorme progreso dentro de la Matemática, abrían ancho campo á los estudios de la Mecánica, y los investigadores de la naturaleza se fijaron principalmente en el aspecto cuantitativo de los fenómenos, pretendiendo explicar, por el movimiento y sus leyes, todo el universo y aun las dife-

(1) Véase cómo aprecia su labor en este punto el ilustre químico Fagés y Virgili en su Discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias, pág. 19, Madrid, 1909: "Don Andrés Piquer escribió el citado libro de Física racional y experimental describiendo en él el método experimental con tal precisión y vigorismo, con tan buen sentido y marcando con tal claridad y exactitud su alcance y justo valor, que hoy no admite enmiendas, y es lástima que en aquella época no pensaran como él muchos experimentadores, sobre todo extranjeros, que, al exagerar tal método, le desvirtuaron y empequeñecieron. Pondera Piquer la importancia de la Física experimental, pero su libro tiene más de la racional; se apoya para sentar hipótesis en las investigaciones experimentales, á veces con grandísimo acierto y con intuiciones geniales. Sirva ésta de ejemplo: "Acaso la peste y otras enfermedades epidémicas proceden de un vaho ó exhalación que, aun siendo en todo su cuerpo imperceptible, se puede dividir en millones de millones de partecillas, capaces de destruir la máquina humana." Ap. *Fís. Mod.*, pág. 52.

rencias cualitativas de los seres. Con esa nueva dirección ahondóse más y más la separación entre la Física naciente y la Peripatética, hasta constituirse aquélla en ciencia autónoma y abominar de los métodos y procedimientos del peripato formándose de esta suerte una atmósfera de hostilidad y desdén para toda concepción metafísica.

En nuestras universidades apenas si repercutió toda esa labor científica y seguíamos comentando los libros físicos de Aristóteles sin más nota de actualidad que alguna ligera impugnación de la Cosmología cartesiana y gassendista. Nos habíamos descuidado mucho en el cultivo de las Matemáticas y, como alrededor de éstas giraban las modernas investigaciones físicas, ni nos podían interesar ni siquiera estábamos en condiciones de entenderlas. Bien comprendió Piquer esta situación de sus compatriotas (1) y con el laudable propósito de mejorarla recogió en su Física moderna una gran parte de las doctrinas que bullían en los centros más acreditados de Europa, sobre todo los de carácter experimental, porque todavía desconfiaba "de las sublimes demostraciones del Algebra para explicar las cosas naturales, por que éstas se han de descubrir principalmente por la experiencia y aquéllas totalmente por la razón" (2).

Para Piquer toda explicación cosmológica ha de someterse á esta norma fundamental: "En la Naturaleza no se debe de admitir entidades, cuyo ser ni es sensible ni consta por revelación y es físicamente superfluo." Con arreglo á esta pauta suprime las formas substanciales, encuentra artificiosos los sistemas de Descartes, de Newton y de los químicos y le parece superior á todos el sistema de Gassendi. Por eso sus ideas sobre los "principios del ente natural" son fundamentalmente gassendistas.

"Existe,—dice—una materia primera, divisible, impenetrable y extensa, la cual es como el sujeto permanente de todas las modificaciones que se verifican en los cuerpos. Hasta dónde llega su divisibilidad, en qué consiste su esencia y otros problemas de esta índole no deben preocupar al físico porque se sale de los límites de la experiencia. Las partes de esa materia, que pueden ofrecer multitud de figuras al combinarse de varias maneras y en distinta proporción, dan origen á la diversidad de cuerpos. Resulta, por tanto, que la materia y la combinación son los principios fundamentales del cuerpo natural."

Pero ¿cómo esas agrupaciones de partículas materiales que constituyen los cuerpos adquieren estabilidad y permanencia? ¿Por qué de la infinita variedad de combinaciones posibles sólo se da un número determinado y constante? Si la materia, obedeciendo al movimiento, produce las plantas y los animales, ¿cómo—se pregunta Piquer—con tanta unifor-

(1) "Quéjanse los autores del *Diario de los literatos de España*—escribe en la *Fis. Mod.*, pág. 18—del poco método que se halla en muchos escritos españoles, y creo que esto nace del poco estudio que se hace en las Matemáticas en esta península."

(2) *Ibid.*, pág. 18.

midad se conserva una misma especie? ¿Por qué no produce cada día unas nuevas (1)? Estos hechos le llevan á completar el mecanicismo introduciendo nuevos factores en la estructura del universo corpóreo.

Para mantener la agrupación de partículas materiales no basta la variedad de formas que puedan tener, como cree Gassendi; ni la quietud, como supone Descartes; ni la expresión exterior, como afirma Malebranche; es preciso reconocer con los químicos la presencia de un cuerpo elemental que favorece la cohesión. Este elemento es un aceite "fluido, cuyas partecillas son ramosas simples y pegadizas... base de todos los aceites naturales y artificiales" (2). Tampoco puede prescindirse de las causas finales en el estudio de la naturaleza; el orden, la constancia y la uniformidad de los seres serían incomprensibles si se les supone regidos por la fatalidad de las leyes del movimiento. Aunque éste sea un factor universalísimo en la naturaleza, tiene su causa principal y su indefectible regulador en el Ser Supremo, sin que por ello se prive á los cuerpos de su peculiar causalidad eficiente. Tan lejos se coloca Piquer del ocasionalismo de Malebranche, y tan escrupulosamente respeta la actividad de los cuerpos, que no admite la existencia de movimientos violentos, sino que todos se producen dentro de las leyes establecidas por el Creador.

El movimiento no es la mutación en el amplio sentido de la metafísica aristotélica, sino el tránsito de un cuerpo, de un lugar á otro y á simples cambios de materia reduce Piquer todas las transformaciones sin excluir aquéllas que la escolástica considera como mutaciones substanciales. "Si sucedieran—dice—las mal establecidas transmutaciones, generaciones y corrupciones de elementos y demás cuerpos simples, fuera preciso que, prevaleciendo la acción de unos sobre los otros, los acabara y consumiera; y la pérdida de uno solo destruiría el orden y conexión de partes que mantienen esta gran fábrica (3)." Los cuerpos simples ó elementos (4) son, pues, ingenerables é incorruptibles, y aunque de ordinario forman parte de los cuerpos mixtos, no por eso se modifica su naturaleza, pues los cambios son aparentes.

Ni en la producción de los cuerpos organizados admite Piquer alteraciones substanciales. Reconoce que las causas naturales pueden ser agentes de la destrucción de los organismos, mas no de su producción, pues resulta inconcebible que un movimiento fatal y sin conocimiento alcance á producir una máquina tan compleja y tan admirable como el organismo. "Nos parece—dice—muy verosímil la opinión de algunos mo-

(1) *Ibid.*, pág. 91.
(2) *Ibid.*, pág. 193.
(3) *Ibid.*, pág. 93.
(4) Como tales considera el aire, el agua, la tierra, la sal primitiva, la luz y el aceite universal.

dernos, que suponen que los cuerpos de los animales, sin exceptuar el del hombre, han sido criados y organizados por Dios en moles pequeñísimas en el principio del mundo y distribuídos en las matrices de sus individuos respectivos; de modo que en la generación del hombre las causas naturales producen las disposiciones últimas en la materia organizada, y Dios cría, introduce en ella, últimamente dispuesta, el alma racional (1)."

Hasta aquí hemos resumido las opiniones de Piquer sobre los cuerpos individualmente considerados; quédanos por examinarlos en su conjunto.

Si bien los seres todos se hallan sometidos incesantemente á la acción del movimiento, como la gravedad los empuja hacia un mismo centro á la vez que impide que se estrellen unos contra otros, los mantiene en relación constante de orden y de armonía. Esa acción de la gravedad no se ejerce á distancia, pues en la Naturaleza no se da realmente el vacío, como afirman los cartesianos, aunque no es imposible, como pretenden los gassendistas, porque Dios podría sin dificultad producir espacios vacíos. No es el Universo un conjunto de cuerpos sólidos separados entre sí por pequeños vacíos, pues existe una materia fluida que todo lo llena, "más sutil que el aire y cualquiera otro cuerpo elemental, la cual se mueve con rapidez, pasa libremente por todos los cuerpos y es causa de su movimiento... Yo tengo por muy verosímil que esta materia etérea es el fuego" (2). También es fuida la materia que contienen los astros y los planetas y la que llena el espacio que los separa de la Tierra. En lo que se refiere á la mecánica celeste sigue la opinión de Tiko-Brahe, aceptando las ideas, entonces muy corrientes, de que el sistema de Copérnico chocaba con algunos pasajes bíblicos.

Sólo incidentalmente trata Piquer en la *Física Moderna* del problema de la vida; sin embargo, deja ver claramente sus preferencias por la solución mecanicista; así, que aun reconociendo en el hombre por exigencias de la ortodoxia que el alma es forma substancial del cuerpo, considera á éste como una máquina compleja, cuyas operaciones se realizan dentro de las leyes del peso, del equilibrio y del movimiento. "La vida —escribe en el *Tratado del movimiento*—consiste en un movimiento de los sólidos y fluidos que componen la fábrica del cuerpo humano; y la salud, en un movimiento reglado y uniforme (3)."

Cuando más adelante, con mayor riqueza de observación y de lectura y con más maduro juicio, examinó ese mismo problema, encontró in-

---

(1) *Ibid.*, pág. 95.
(2) *Ibid.*, pág. 211.
(3) *Ibid.*, pág. 160.

suficiente la explicación mecanicista (1), y en sus *Institutiones Medicae* reconoce que la naturaleza humana se rige por leyes especiales y superiores á las exigencias del movimiento mecánico. Pero, fiel á su consigna de no ahondar en las cuestiones metafísicas y desconfiando cada vez más de los sistemáticos, recomienda como indispensable para el progreso de la medicina abandonar todo sistema y guiarse exclusivamente por la observación. Lo que importa y conviene es recoger las observaciones propias y ajenas con severísima escrupulosidad, y de ellas deducir el principio general. En armonía con ese plan llama teórico-práctica á su medicina, y mejor debiera llamarla práctico-teórica, pues aspira á fundar la teoría en la práctica.

Más amplia rectificación de sus doctrinas mecanicistas es la que hizo en su *Discurso sobre el mecanismo*. "Es cosa agradable—les dice á los partidarios de la filosofía corpuscular—ver á estos hombres componer los elementos, los cielos y todos los cuerpos del mundo visible, cada uno de las partículas que más se acomodan á su imaginación, haciendo que las que han de tirar á sí sean como anzuelos; las que han de apretar como losas; las que han de estrecharse, como garfios, y así intentan con esta variedad entender todas las cualidades, propiedades y efectos de las cosas. Mas ¿quién no ve que todo esto son ficciones arbitrarias (2)?" No encuentra más razonable el sistema escolástico, al que califica también de ficción sobre la cual se han escrito grandes volúmenes inútilmente, porque los sentidos, única fuente de información en esas cuestiones, no llegan á percibir ni la materia ni la forma substancial. Los elementos que realmente debemos distinguir en todo cuerpo son—á juicio de Piquer—la fuerza de obrar, las modificaciones y los adherentes externos. Toda aspiración á construir un sistema explicativo de la naturaleza de los cuerpos tiene que fracasar irremisiblemente, porque "las causas internas de los hechos son ocultísimas á nuetros sentidos y no se hace otra cosa en esas construcciones que figurárselas cada cual á su albedrío y dar discursos fantásticos en lugar de principios bien fundados" (3).

B. *La lógica de Piquer.*—Dejando á un lado las discusiones y censuras contra la lógica aristotélica, que el escolasticismo decadente había recargado de sutilezas, Piquer tuvo el acierto de dar á esta disciplina una nueva organización fijándose en las relaciones que la enlazan con la Psicolo-

---

(1) Fateor, arrisere mihi juveni, adhuc inexperto, horum hominum dogmata (se refiere á los partidarios del hombre-máquina); neque in publicis lectionibus renuebam, aliqua auditoribus, nedum verbo, sed et scriptis more Scholarum tradere; sed triginta annorum intervallo, assidua lectione, et continua neque interrupta in naturae operibus observantia, diligentia tunc demum agnovi, sistema mechanicum nedum insufficiens, sed et noxium esse, ad medicinam promovendam. *Instit. Med.* Introducción.

(2) *Discurso sobre el sistema del mecanismo*, pág. 16.

(3) *Ibid.*, pág. 41.

gía. Reconoce los defectos de los sumulistas que los discípulos de Descartes y Locke tuvieron buen cuidado de ridiculizar, mas no cree que por eso haya de renegarse del Organom de Aristóteles. Esta será siempre la obra maestra que indispensablemente habrá de consultar quien desee conocer á fondo la doctrina del silogismo, asunto capitalísimo de la lógica.

Este reconocimiento de los méritos del filósofo de Estagira, injustamente negados por cartessianos, gassendistas, lockianos y demás innovadores de los siglos XVII y XVIII, no le impidió ver lo mucho que de aprovechable contenían las investigaciones que Malebranche en la *Recherche de la Verité*, J. P. Crousaz en su *Logique*, *Muratori* en su *De ingeniorum moderatione* y otros venían haciendo sobre las fuentes del error. Antes al contrario, parece como si hubiera visto en ellas el necesario complemento de la lógica aristotélica.

Pensador que no gusta discurrir por las regiones de lo abstracto, sino que se complace en observar los matices de la realidad aun á trueque de que se le escape la síntesis, aspiración del verdadero filósofo, se preocupa demasiado de los vicios mentales que tanto abundan, sobre todo en las inteligencias poco cultivadas, y pretende corregirlos señalando minuciosamente los errores que en su larga experiencia de libros y de hombres había notado. Por todo esto Piquer ofrece en su lógica la particularidad de haber fusionado estos dos elementos: Las leyes generalísimas y abstractas de la dialéctica con las observaciones del buen sentido para precavernos del error. Dejando á un lado ese primer elemento que Piquer recoge de la doctrina corriente sobre las ideas, juicios, definición y silogismo, nos fijaremos exclusivamente en ese otro que viene á ser como la clínica del error.

He aquí las dos máximas que para evitarlo nos recomienda como las más eficaces y de más general aplicación: Primera. "No dar asenso ó disenso á ninguna proposición de quien no veamos claramente la conformidad que tiene con las cosas en que consiste la verdad real. Esta regla pertenece al juicio y no es posible dar un paso seguro en las ciencias ni en el trato civil sin observarla. Segunda. No asentir ó disentir á las proposiciones por los afectos del ánimo que las acompañan, sino por la mera correspondencia entre la verdad mental y la real (1)."

Tan cuidadoso se muestra del juicio personal, que al estudiar el argumento de autoridad aconseja no creer á los maestros y peritos sino por las razones de su doctrina. "En las cosas de hecho y de doctrina, para

(1) *Lógica Moderna*, 3.ª edic., pág. 76. Fiel á estas máximas, dice: "Los antiguos observaban muchas obras de la naturaleza cuyas causas y modos de obrar eran ocultos... y se contentaban con ver los efectos que se observaban con los sentidos, y los demás decían que venía de una virtud y cualidad oculta. Los modernos han vituperado esta explicación, como que la cualidad oculta es asilo de la ignorancia; pero si se ve lo que han adelantado en estas cosas, se hallará que no son más que razonamientos sistemáticos que cada cincuenta años se mudan, porque por muy especiosos que

admitirlas es preciso considerar las pruebas y fundamentos de ellas, sea quienquiera el autor que las afirma... Fúndase esta regla en que todo hombre es falaz y ninguno hay que no suela preocuparse ó precipitar el juicio, ni todos saben hacer buen ejercicio de los sentidos ni evitar los errores que ocasionan las pasiones y la imaginación, por consiguiente á nadie hemos de creer sobre su palabra sino robre su razón (1)."

Pero lo interesante de la labor educativa de Piquer no hemos de buscarlo en las máximas ó reglas generales, sino más bien en los numerosísimos consejos desperdigados por todo el libro y que afectan á todos los órdenes de la vida intelectual. El naturalista, el filósofo, el historiador, el teólogo y hasta el poeta, encontrarán en esta Lógica muy discretas advertencias y atinadísimos consejos (2). Hablando de los errores que se cometen juzgando de las cosas por las apariencias sensibles, apunta, entre otros, los juicios que se forman de las cualidades morales de un individuo atendiendo exclusivamente á su aspecto exterior, á sus modales, á su traje, etc., ó de las excelencias de un discurso fijándose tan solo en el ritmo y la cadencia, en los ademanes y en la entonación (3).

A los poetas les reprende su afán de decir cosas vulgarísimas con

---

sean, con el tiempo se conoce su poca ó ninguna consistencia. El que está instruído en la Historia filosófica sabe que esto es verdad. ¿No fuera mejor confesar la ignorancia de una cosa que hasta ahora no se ha podido alcanzar, que engañar con arrogantes y vanos discursos á los incautos? Una de las cosas en que se conocen los grandes talentos es la confesión ingenua de lo que ignoran, y el cuidado que ponen en no afirmar lo que todavía no está descubierto." *Ibid.*, pág. 91.

(1) Véase cómo condena los abusos de la erudición ó testimonio ajeno en materia científica: "El hombre ha de gobernarse por la razón y esta es la que en las ciencias humanas ha de obligarle al asenso... Cuando yo veo á los médicos y en especial á los letrados que para probar un asunto citan doscientos autores hacinados, y lo suelen hacer para confirmar una verdad notoria de las que llamamos de Pero Grullo, y no trabajan en otra cosa que en amontonar citas, me maravillo del poco uso que hacen de la razón, siendo cierto que toda aquella multitud no puede contrarrestar á una sola razón sólida y bien fundada que haya en contrario. Añádese que entre los escritores crédulos suele suceder que unos afirman lo que leyeron en otros sin haberlo examinado, éstos lo que vieron en aquéllos, y así acontece que uno solo inventó una cosa y son diez mil los que la apoyan sin otro fundamento que verla escrita los unos en los otros." *Ibid.*, pág. 110.

(2) Citaremos algunos ejemplos. Les reprende á los teólogos "las ruidosas disputas sobre la ciencia de Dios, sobre la gracia, sobre el libre albedrío del hombre y la combinación de estas cosas entre sí... que se mantienen porque quieren explicar cada uno según su partido de un modo humano lo que es divino... como si los inmensos atributos de Dios estuvieran sujetos á la flaqueza de los hombres." *Ibid.*, pág. 88. "Es sumamente perjudicial á la Religión y al Estado—les dice á los moralistas—el estampar tantas SUMAS DE MORAL llenas de opiniones y escritas con tan poca cultura, que más parecen libros para las barberías que para las Iglesias." *Ibid.*, pág. 89.

(3) Véase lo que escribe á propósito de los oradores: "Oyendo á un predicador que empieza con antitesis frecuentes, con vanos preámbulos, con frases muy estudiadas y con cadencias poéticas será bien desconfiar un poco, porque es cosa comunísima que semejantes artificios anden juntos, no con verdades sólidas, sino con fruslerías y puerilidades. En efecto: estas artes son para encantar los sentidos con la armonía de aquella música con que el orador canta mejor que predica y no hemos de dejarnos llevar de sombras sino de realidades." *Ibid.*, pág. 131.

frases pomposas; lo cual equivale—como él dice—á engarzar en plata pedazos de corcho. Y añade: "Se ha de tener por cierto que para ser buen poeta es menester ser buen filósofo. No entiendo por filósofo al que sabe la filosofía en el modo que se enseña en las escuelas, sino al que sabe razonar con fundamento en todos los asuntos que pueden tocar á la filosofía (1)".

Por último; es digna de notarse la precaución que recomienda para juzgar de las revelaciones y milagros en las personas piadosas y, sobre todo, para escribir la vida de aquellas almas que se distinguieron por su virtud. "He visto—dice—muchos libros que no muestran el fondo de virtud de sus héroes ni manifiestan el modo con que ejercitaban la humildad, la paciencia, la caridad, la mortificación, la honestidad y demás virtudes, antes se trata esto de paso, y muy de propósito se ponderan las revelaciones inmensas, las apariciones sin número que tuvo la persona venerable; y casi se intenta probar la gran santidad de un varón por el copioso número de revelaciones y no por la prueba real y verdadera de sus eminentes virtudes. Lo peor es que después de haber llenado un libro de revelaciones no se halla en todo él ni una sola prueba de si fueron ó no verdaderas y es porque los escritores no lo dudan (2)."

En resumen: la labor de Piquer en Lógica no dejó una teoría nueva del silogismo ni una ampliación de los puntos de vista y procedimientos metodológicos, pero nadie podrá discutirle la primacía en haber sabido infiltrarle nueva sabia enriqueciéndola con observaciones prácticas.

C. *La moral.*—En la existencia de Dios, como Ser perfectísimo, descansa—según Piquer—todo el orden moral. Sentado este principio, fíjase en esa aspiración del hombre hacia la felicidad que sólo puede encontrarse en el bien, y como el Ser Supremo es también la suprema bondad, lógicamente deduce que la voluntad, rectamente ordenada por la razón, deberá amar á Dios sobre todas las cosas. Este amor exige de parte nuestra sumisión á la voluntad divina, dándole pruebas de nuestro afecto, ya en lo más íntimo de nuestro ser, ya también con nuestros actos exteriores. A eso tiende la religión cristiana, por cuyas prácticas se consigue librar al sentimiento religioso de los vicios de la superstición y de la falsa piedad.

Desarrollando su tesis de la identificacion del bien moral con la felicidad verdadera, reduce las obligaciones del hombre para consigo mismo: "A hacerse feliz en este mundo y después eternamente dichoso en el cielo". ¿Y cómo lograr esa felicidad temporal y eterna?

"Conociéndose á sí mismo—responde Piquer—, porque en nosotros está la raíz de los vicios y de las virtudes, pudiendo elegir libremente en-

(1) Acerca de sus ideas empiristas sobre la belleza y el arte, véase Menéndez Pelayo, *Ideas estéticas*, tomo III, vol. 1.º, págs. 200 y siguientes.

(2) *Ibid.*, pág. 150.

tre unos y otras." Esta libertad, sin embargo, encuéntrase de continuo amenazada por las influencias del temperamento, de la edad y, sobre todo, de las pasiones. Examine, pues, cada uno esos tres factores de su conducta; conocidos que sean, aplíquese á moderarlos corrigiendo sus excesos, bien inspirándose en los buenos ejemplos, bien por medio de la educación y de la mortificación. Enseñarnos á hacer ese examen para dirigir nuestra conducta parece ser el objeto primordial de todo su libro, cuyas enseñanzas expondremos muy brevemente.

En la vida de los afectos, que tan poderosa influencia ejercen sobre las acciones morales, distingue Piquer la tendencia ó inclinación, á la cual denomina apetito, y las pasiones que son "el movimiento del ánimo con que somos llevados hacia los objetos de los apetitos".

El fundamento y raíz de todos los apetitos es el amor propio y de él derivan el apetito de superioridad, el de estimación y alabanzas, el de curiosidad, el de la propia conservación y de la especie y el apetito de todo lo que puede deleitar ó convenir. Estas inclinaciones se hallan en todos los hombres, aunque con distinto grado de intensidad, y representan la vida volitiva en su estado potencial. Su actuación da origen á las pasiones.

Estima Piquer artificiosas y complicadas las clasificaciones que de las pasiones han hecho los estoicos, Cicerón, Descartes, Malebranche y otros filósofos, y le parece más sencillo y más conforme á la realidad dividirlas en dos fundamentales, á saber: la satisfacción ó complacencia del ánimo y la inquietud ó displicencia, que se corresponden con la voluptas y el dolor de los latinos. También considera como primarias el amor, la alegría, la esperanza, la tristeza, el miedo y el valor.

El hombre no puede ser feliz si no domina sus pasiones, porque éstas, no sólo producen conmoción en el cuerpo, sino que también turban el ánimo impidiéndole disfrutar de la tranquilidad de espíritu que, como ya demostraron sólidamente los filósofos antiguos, es indispensable para la felicidad. Rechaza, sin embargo, la opinión de los estoicos que condenaron en absoluto las pasiones y sigue la teoría de la mediocridad ó término medio de Aristóteles (1). El apetito, pues, y las pasiones, conformándose con la recta razón dan origen á las virtudes, y los excesos del apetito y de las pasiones constituyen los vicios. Por consiguiente, el estudio

---

(1) Véase cómo entiende esta doctrina: "El medio en que Aristóteles coloca la virtud no es geométrico de modo que sea la igualdad de los grados entre los extremos, sino la mediocridad que dicta la razón entre los excesos y los defectos que cometemos por las pasiones, y el mismo Aristóteles exceptúa de esta verdad general algunos vicios que supone no tener contrarios, como el adulterio y otros á este modo." *Filosofía Moral*, 2.ª edic., pág. 265. "Por eso—añade—anduvieron equivocados Grocio y Berbeirac al censurar esta doctrina, porque ya el filósofo de Estagira advirtió que hay pasiones que no tienen contraria y, por consiguiente, que en ellas no cabe término medio."

de las virtudes y de los vicios nos dirá de un modo concreto la norma á que deberán sujetarse nuestros actos y tendremos un medio seguro de aplicar en cada caso la máxima aristotélica de la virtud.

La norma que sigue Piquer para la clasificación de los vicios y de las virtudes es la siguiente: El amor propio es el origen y raíz de todos los vicios y como ése nos impulsa á buscar el bien y apartarnos del mal, los vicios consisten precisamente ó en el afecto desmedido con que buscamos el bien ó en las exageraciones con que huimos del mal. Aun cuando todo bien es útil, podemos clasificar los bienes en útiles, honestos y deleitables según que predomine la utilidad, la honestidad ó el deleite. Por consiguiente, el análisis de la conducta humana respecto de esos bienes nos descubrirá las distintas manifestaciones del vicio y de la virtud.

Pero no basta ese estudio general de los vicios y de las virtudes. Con él se llega tan sólo á las normas generales de la conducta humana, á establecer las obligaciones comunes á todo hombre; pero como éste ocupa dentro de la sociedad un determinado lugar, es decir, un estado ó profesión que exige la realización de determinados fines, la moral habrá de señalarle las obligaciones que en cada caso le correspondan. Piquer en este punto recoge las máximas á que, según la moral cristiana, deberán ajustarse las obligaciones entre los casados, entre padres é hijos, amos y criados, príncipes y vasallos (1).

Por esta ligera exposición se comprende fácilmente que nuestro filósofo no es el moralista que pretende desentrañar el problema para llegar á esclarecer las cualidades del acto moral, el origen del deber, su sanción, etc., seguramente no se propuso escribir la metafísica de las costumbres. Más que del aspecto filosófico del problema se preocupó de analizar las pasiones, descubrir sus extravíos, ayudar con sus consejos á refrenarlas y fijar el cauce que deben seguir los apetitos para que no se desborden. Para él no hay duda sobre la moral; la supone perfectamente conocida en sus principios generales, por eso se limita al estudio psicológico de las virtudes y vicios señalando los medios de fortalecer aquéllas y evitar éstos. Es como el médico que diagnostica la enfermedad y busca la receta dejando á un lado las cuestiones sobre el origen de la vida, sus caracteres y demás problemas filosóficos. Pero en esta labor de diagnóstico y de plan curativo de las enfermedades morales ha invertido Piquer un caudal enorme de observación y de lectura. En la Sagrada Escritura, en los Santos Padres, en los filósofos, en los clásicos, en los novelistas, en la literatura de su tiempo, en todos encuentra algo utilizable, bien

(1) Es de notar la veneración y respeto que recomienda á los vasallos para con el Príncipe: "Aun en el caso—dice—de ser éste tirano y mandar injustamente á los súbditos, es menester que los vasallos le comporten y toleren, y nunca intenten oponérsele temerariamente; porque en estos términos sería faltar á la obediencia que dicta la recta razón." *Ibid.*, pág. 581.

para describir los caracteres de tal ó cual pasión, virtud ó vicio, bien un ejemplo digno de ser imitado, bien una frase ó pensamiento que condensa los resultados de la experiencia á través de muchas generaciones.

D. *Sus doctrinas psicológicas.*—No puede decirse que Piquer nos haya dejado una exposición completa de todas las cuestiones que comprende la psicología; pero en varios lugares de sus obras ha consignado su opinión sobre los puntos más importantes de esta disciplina filosófica y esa opinión es la que vamos á recoger, siquiera sea compendiosamente.

En los actos mentales relativos al conocimiento distingue dos series, de condición muy distinta, las cuales no se corresponden con la división corriente del conocimiento en sensible é intelectual. La primera de esas series comienza con la percepción sensible de la cual resultan las imágenes de los objetos; éstas pueden combinarse ya formando grupos sencillos, como, por ejemplo: "Pedro es hombre", "Pedro no es sabio"; ya grupos más complejos, como éste: "El sol ha salido, siempre que el sol ha salido es de día, luego es de día." Esta primera elaboración del pensamiento viene á completarse con otra de índole muy superior por su carácter reflexivo y crítico. "Hay en el hombre—dice—una fuerza, facultad ó potencia de conocer la exactitud, orden, verdad, falsedad, proporción, propiedad y buena constitución de los actos de las potencias propuestas y de juzgar y conocer de ellas descansando sobre lo que haya cumplido y conforme á lo verdadero y no pudiendo quedar satisfecha con lo falso (1)." Complemento de esta potencia crítica son ciertas verdades primitivas y fundamentales, norma de todos nuestros juicios, ya sobre lo corpóreo y sensible, ya sobre lo incorpóreo y suprasensible. Todos nuestros conocimientos, sin exceptuar estas verdades primitivas, proceden de los sentidos y sólo es innata la virtud de formarlos. La espontaneidad y rapidez con que la razón concede determinados juicios universalísimos ha hecho creer alguns filósofos que eran innatos sin tener en cuenta que los datos sensibles son el antecedente necesario y el estímulo indispensable para que la razón pueda formular tales juicios.

Respecto á la distinción entre el alma y sus facultades, estima que es un problema de solución imposible y de ninguna importancia. Al psicólogo le basta saber que las potencias intelectuales residen en el alma y son el fondo de su propia naturaleza. Quizás sea más aproximada á la verdad la opinión de Suárez afirmando la identidad, que la de los que sostienen la distinción real.

Sus ideas sobre los elementos constitutivos de la naturaleza humana bien claramente las expone en estas palabras, que copiamos de su Lógica: "El hombre se compone de dos partes esenciales; es á saber: cuerpo y alma. El cuerpo es substancia material y sensible y organizada de modo

(1) *Lógica*, pág. 5.

que cada una de sus partes contiene un artificio maravilloso y todas juntas conspiran á producir las acciones especiales que le pertenecen. El alma es substancia espiritual, inmortal, indivisible, criada por Dios, que la introduce en el cuerpo cuando ya éste se halla con las disposiciones y organización necesaria para recibirla. Mas es de admirar que siendo de naturaleza tan diferente el cuerpo y el alma, se unen entre sí tan estrechamente mientras dura la vida que el uno no puede obrar sin dependencia del otro. De suerte que las cosas que tocan al cuerpo las percibe el alma y ésta comunica especiales movimientos al cuerpo (1)."

Reconociendo Piquer las obscuridades con que se tropieza al querer explicar la unión de esos dos elementos tan heterogéneos como el alma y el cuerpo, ni le satisface la teoría leibniziana ni las doctrinas mecanicistas y admite en el escolasticismo que el alma es forma substancial del cuerpo humano.

E. *Relaciones entre la Filosofía y la Teología.*—No sólo revela Piquer en sus escritos estar bien enterado de las ciencias eclesiásticas, como ya se ha dicho, sino que se le ve con la constante preocupación de renovar los estudios teológicos aproximándolos á los progresos de la ciencia, pero sin violencia ni compromisos para la ortodoxia. Quería Piquer, como Feijóo, depurar las creencias religiosas en el pueblo de toda mancha de superstición, y que nuestros teólogos ampliaran el círculo de sus investigaciones leyendo y estudiando sin prejuicios ni desconfianzas los sistemas y doctrinas filosóficas de mayor renombre fuera del escolasticismo, ya porque ese conocimiento les era indispensable para toda labor seria de impugnación y de crítica, ya también por que creía, consecuente con su eclecticismo, que en toda obra maestra del ingenio humano al lado del error existía un gran fondo de doctrina aprovechable. Así lo practicó él, como ya hemos visto, sobre todo en su Moral, donde los filósofos paganos y aun heterodoxos le suministran máximas y ejemplos en abundancia con que razonar las prescripciones de la moral cristiana y hasta los consejos de la Iglesia Católica.

Esta conducta de Piquer no pasó sin protestas, y mientras algunos periódicos extranjeros (2) le censuraban por mezclar asuntos teológicos con las cuestiones científicas, algunos críticos españoles veían con recelo esas transacciones con la filosofía heterodoxa ó no escolástica (3). Estas discusiones le determinaro á escribir su *Discurso sobre la aplicación de la Filosofía á los asuntos de religión".*

En el prólogo de ese discurso reconoce la importancia y utilidad del

(1) *Lógica,* pág. 1.

(2) *Le Journal Encyclopedique de Lieja,* año 1758, págs. 93 y 94, y *Le Journal étranger de Paris,* Diciembre de 1760, págs. 121-22.

(3) Tales son, entre otros, D. Vicente Calatayud, que fué Catedrático de Teología en Valencia por espacio de cuarenta años, y D. Antonio María Herrero, que reprodujo las objeciones de los periódicos extranjeros arriba citados.

estudio de la filosofía aristotélica "para internarse en los estudios de la Religión, según todos los ramos y extensión de ella. El haberse unido la filosofía aristotélica á la Teología por el espacio de cinco siglos inconcusamente y el haber seguido este rumbo muchos hombres santos, doctos y piísimos con fruto manifiesto de la Iglesia, pide de justicia, no sólo no se desprecie este enlace como temerariamente hacen muchos, sino que la juventud procure instruirse de ese modo con fundamento. Mas una vez enterada de estos principios que le sirven de base conveniente, puede ser también que vea toda suerte de filosofías y escoja las verdades que hallase en ellas para ilustrar la de la religión, porque, demás de que la verdad no está vinculada á un solo sistema filosófico, podrá así más fácilmente combatir los errores de cualquiera filosofía".

Veamos cómo justifica todo esto que constituye la tesis de su discurso.

"Bien se comprende—nos dice Piquer—que no han de buscarse las verdades fundamentales de la religión cristiana en los sistemas filosóficos sino en las Sagradas Escrituras y en las tradiciones de los Apóstoles, siendo la Iglesia el intérprete autorizado de las primeras y la depositaria fiel de las segundas. Al exponer los Santos Padres en los dos primeros siglos los dogmas y enseñanzas de la Iglesia no emplearon ningún sistema filosófico, como tampoco lo utilizaron los Concilios en sus definiciones ni los Sumos Pontífices. De todo esto se infiere que "ningún sistema filosófico es *simpliciter* necesario para la Teología, pero como todas las verdades tienen entre sí necesaria conexión y las que los hombres alcanzan en este mundo no son más que chispas de la verdad eterna que hay en el cielo, las verdades de la Filosofía estarán relacionadas con las que Dios ha revelado, y las unas servirán para fortalecer é ilustrar á las otras". Luego si alguna vez surge incompatibilidad manifiesta, seguramente debe ceder la Filosofía.

"Mas para conocer esta incompatibilidad de una opinión filosófica con las verdades de la religión hay que mirar á éstas del mismo modo que las han enseñado los Santos Padres, los Concilios y los Sumos Pontífices y no en cuanto están supeditadas á la filosofía común (1)."

Hasta aquí las ideas filosóficas de Piquer.

Apreciar sus progresos en el tratamiento de las calenturas, su acierto en recomendar el método experimental para el diagnóstico de las enfermedades, sus afanes por introducir en España los adelantos de la medicina en Europa, etc., todo esto hállase fuera del círculo de mis estudios y, por grande que sea mi entusiasmo para el filósofo aragonés, no puedo

(1) Acaba su discurso con un escolio muy extenso sobre la posibilidad de que los ángeles en poquísimo tiempo lleven á un hombre á lugares distantes, por ejemplo, de Madrid á Lisboa. Piquer sostiene la negativa apoyándose en los datos de la Física experimental y en que es una cuestión libre y no dogmática.

entrar en un terreno que me es completamente desconocido. Aun habiéndome limitado á considerarle como filósofo creo que Piquer, por su labor en estas materias, por sus afanes en renovar la filosofía de su tiempo y por su relevante espíritu científico, bien merece este modestísimo trabajo dedicado á su recuerdo.

Granada, 16 de Junio de 1911.

ALBERTO GOMEZ IZQUIERDO.

EL BUDISMO Y EL BASILIDISMO

I

RELACIONES ENTRE EL BUDISMO Y EL CRISTIANISMO

Desde el siglo XVIII llamaron la atención los misioneros católicos primero y luego varios otros autores sobre las grandes líneas de semejanza que se descubren á cada momento poniendo en parangón el Budismo con el Cristianismo; esto hizo en su tiempo de una manera especial el italiano P. Paulino de San Bartolomé en su obra *Viaggio alle Indie orientale,* impreso en Roma el año de 1796. Antes de él, un portugués, por nombre Ribeiro, en su *Historia de Ceilan,* defendía que Buda era Santo Tomás Apóstol. No menos notable fué el trabajo del P. Georgi, *Alphabetum Thibetanum,* impreso en Roma en 1762, en el cual, aprovechándose de los materiales y documentos recogidos por los Capuchinos en su efímera evangelización del Thibet, intenta probar por medio de la Filología comparada que el Lamismo es una corrupción del Cristianismo. Era aquél el crepúsculo solamente de los estudios orientales, y, por fuerza, el problema, debía quedar sin resolución competente.

Desde entonces ha aparecido y aparece sin cesar una rica cosecha de libros de valía que tratan de las religiones de la India y del Extremo Oriente, y se han multiplicado las revistas y sociedades destinadas á este género de estudios, y las alusiones á dichas relaciones de semejanza entre las religiones orientales y el Cristianismo menudean. El Sr. Laouenan, de las Misiones extranjeras de París y Obispo en la India, escribió una obra de mucha aceptación y premiada, intitulada *Del Brahamanismo y de sus relaciones con el Cristianismo.* Un infatigable lazarista y Misionero, el abate Huc, escribió también en el siglo pasado varios libros como *Recuerdos de un viaje en la Tartaria, el Thibet y la China,* impreso en 1853; *Noticia sobre la oración budista: om mani padme hum; Los cuarenta y*

dos puntos de enseñanza preferidos por Buda; El Cristianismo en China, Tartaria y Thibet; alguno de ellos premiado, y en todos ellos habla de dichas relaciones. También llamó la atención en su tiempo el libro de Jacolliot *The Bible in India,* impreso en 1870, y luego la respuesta del señor Halez, Obispo, *La Bible dans l'Inde et la vie de Jesus Christ d'aprés Mon Jacolliot.* El Obispo de Birmania, Sr. Bigandet, en su *Leyenda de Godama,* alude frecuentemente á dichas relaciones, pero sin decidirse por una solución terminante.

Entrando en otro orden de ideas, es notable el fenómeno de un número crecidísimo de prácticas judaicas que los teólogos é historiadores han notado á cada paso en los países del Extremo Oriente y en la India. De donde se sigue como verosímil y probable el hecho de una influencia cristiana ó judaica, ortodoxa ó heterodoxa en la formación de las grandes religiones del Asia y en las costumbres nacidas de ellas, entre las cuales religiones la más principal es, sin duda alguna, el Budismo, por su armonía de plan general, por su gran fuerza de propagación y por su duración. Del Budismo dice Emilio de Schlaginveith que el número de sus adeptos iguala, si no sobrepasa, á todas las ramas juntas del Cristianismo. Sobre todo es interesante por sus semejanzas con la religión cristiana, que es lo que aquí buscamos, y esto tomando el Budismo del Norte ó el del Sur, el Budismo de la escuela Hinayana ó Pequeño Vehículo, el de la escuela Mahayana ó Grande Vehículo: por más que dichas semejanzas sean tal vez más aparentes en el Budismo tibetano de la escuela Mahayana, según dice Chantepie: "En cuanto al culto, los raros viajeros europeos que han atravesado el Thibet y obtenido el permiso de detenerse en Lhassa, han sentido vivamente la impresión de una gran semejanza con las formas de la Religión católica. La multitud de claustros y el número relativamente enorme de monjes, el sonido de las camapanas, los rosarios, las imágenes de los Santos, las reliquias, los ayunos, la música de Iglesia, las procesiones, los bautismos tibetanos han hecho hasta suponer á piadosos católicos que el diablo, por manera de burla, había creado en el Thibet una caricatura del Cristianismo." Pero lo que dice el Sr. Chantepie no es más que un débil eco de la realidad, y todo ello puede aplicarse al Budismo en los demás países. Hardy Spencer trató especialmente las relaciones del monacato budista y ceilanés con los monjes de la religión cristiana en su obra *Monaquismo oriental; relación del origen, leyes,* etc., *sobre la Orden de Mendicantes fundada por Godama* (Buda), libro impreso en 1850.

La opinión general de los autores protestantes ó católicos que no militan en el racionalismo es que dichas semejanzas son ya un eco lejano de la predicación del Cristianismo en la China é India desde los cinco primeros siglos de la Iglesia; ya, efecto de la predicación Nestoriana, difundida con éxito durante toda la Edad Media en la China é India. Por

otro lado, la mayor parte de dichos autores consideran esas semejanzas como un barniz exterior y superficial que en nada afecta ni influye en los principios fundamentales ni en la constitución íntima del Budismo y demás religiones orientales completamente ajenas al Cristianismo y Judaísmo desde dicho punto de vista fundamental; grave error, pues no son necesarios grandes esfuerzos para ver que se trata del armazón fundamental, dogma soteriológico, escatología, Sacramentos, ascetismo, vida laica y monacal, etc., puntos esencialísimos. En todo caso creemos que los más libres de prejuicios en este género de estudios son los misioneros que comunican íntimamente con los prosélitos de dichas religiones orientales, y que si su bagaje científico fuera tan rico como despejada es su inteligencia, la cuestión estaría ya resuelta. Y de hecho dudamos que haya habido algún autor que haya defendido con tanto tesón y energía y convicción el origen cristiano ó judío del Budismo y Brahamanismo ó del Confucionismo y del Taoísmo como el malogrado misionero español en China, P. Sáinz, del cual se imprimieron algunos trabajos en el *Correo Sino-Annamita,* y otros, por desgracia, quedaron sin imprimir. Más admirables que su erudición oriental son todavía su convicción y los procedimientos demostrativos personales que emplea. Nosotros, por nuestra parte, en varios trabajos pequeños, publicados en el *Correo Sino-Annamita* también y muy pobres de erudición, hemos afirmado tímidamente al principio y con calor después nuestra convicción de que dichas religiones orientales, especialmente el Budismo, vienen del Cristianismo ó del Judaísmo. Pero ¿cómo explicar dicha paternidad y dicha filiación al través de las edades y de los países? He aquí la incógnita á cuyo solución nos hemos dedicado con ardor en estos últimos años. Al fin creemos haber hallado la solución en el Gnosticismo cristiano; y guiados de este nuevo punto de vista capitalísimo enviamos ya el año pasado de 1910 dos Memorias al Congreso apologético de Vich, que tuvo lugar con ocasión del Centenario del insigne Balmes.

Esta idea no es nueva. Basta hojear cualquier libro moderno que trate del Gnosticismo para ver cómo las teorías gnósticas se refieren vagamente á un origen persa é indiano. El único autor tal vez que se haya ocupado seriamente de analizar dichas relaciones con el Gnosticismo es Schmidt, en su obra *Afinidad de las doctrinas gnósticas theosóficas con los sistemas de religión del Oriente, principalmente con el Budismo,* impreso en Leipzig en 1828, obra cuyo título compendia nuestro pensamiento sobre las religiones orientales del Asia y en especial sobre el Budismo. Por entonces el húngaro Ksoma de Koros empezaba á revelar á la Europa atónita los innumerables tesoros literarios del Budismo del Norte. Sus trabajos provocaron el renacimiento del estudio de las religiones de la India y dieron origen á una pléyade de insignes indianistas, de los cuales el más famoso, benemérito é imperecedero es L. Boruouf,

el creador de la Teología budista, considerada científicamente, el cual comenzó á distinguirse al mismo tiempo casi que Ksoma y que Bohlen, Schmidt, Lassen, Klaproth, Burney, etc. Por entonces escribió también Bohlen sus obras *De Budhaismi origine et ætate,* impresa en 1827, y *La India antigua descrita con consideraciones particulares sobre el Egipto,* impresa en 1830, obras que parecen muy bien encaminadas desde el punto de vista crítico. Hoy se pudiera formar una gran biblioteca con todos los libros interesantes que han aparecido sobre las religiones de la India; pero la cuestión de las relaciones de dichas religiones con el Cristianismo ó Gnosticismo no ha progresado lo más mínimo, si es que no ha retrocedido. Los últimos estudios parecen desviarse del verdadero camino y cerrar los ojos á dichas relaciones. Deslumbrados por la armonía íntima de cada una de las partes de dichas religiones, las creen autóctonas é independientes de todo influjo externo del Cristianismo y de la Biblia.

Los prejuicios religiosos de muchos europeos son causa del vicio radical de este sistema. Autor ha habido que ha proclamado hasta la supremacía del Budismo sobre el Cristianismo; otros han hecho derivar el Cristianismo del Budismo, opinión sin séquito, por lo demás. En general prescinden *a priori* de estas cuestiones y hacen suyo el punto de vista de Lamairesse, que dice en su Memoria *La Evolución religiosa y el Budismo*: "Nosotros hacemos completamente abstracción del pueblo de Dios y de la Tierra Santa y solamente razonamos sobre las naciones que no reconocen la revelación de Moisés." Esta es también la tendencia de Chantepie, que, aunque algo mitigada ya, implica un procedimiento que ni es franco ni puede ser completo. A este procedimiento tímido hace frente el procedimiento francamente racionalista que considera al Judaísmo y Cristianismo de un lado, al Brahamanismo y Budismo de otro lado, como dos evoluciones religiosas, espontáneas y paralelas nacidas del sentimiento religioso de dos grandes pueblos diferentes entre sí. Tal es, por ejemplo, la opinión de Senort y de muchos críticos de hoy.

Es ciertamente inexplicable el silencio sobre dichas relaciones religiosas que tanto llamaron la atención de muchos antiguos misioneros. Summer, en la Historia de Buda, escribe: "Ha habido espíritus superficiales que han creído hallar ciertas semejanzas entre el Budismo y el Cristianismo." ¿Qué prueba aduce de que sean espíritus superficiales? El budófilo eminente Sr. Foucaux escribe: "Vamos á decir dos palabras sobre una controversia que ha dado ya orígen á muchos libros y es la pretensión de hallar la Biblia en la India y el origen del Cristianismo en el Budismo. Según nosotros, una cosa hay que es bastante para dificultar toda comparación, y es que dos abismos median entre el Brahamanismo y Budismo por una parte y el Antiguo y Nuevo Testamento por otra. El primero es la doctrina de la transmigración, y el segundo es que, en lugar de enseñarse que el Hijo único de Dios eterno y omnipotente baja

sobre la tierra para salvar á los hombres, en Buda sucede lo contrario, que después de haber pasado por todas las condiciones de hombre y de animal, al fin desciende del Tochita, y aporta la salvación."

Vese por estas palabras que el Sr. Foucaux no estaba tan fuerte en Sagrada Escritura ni en Historia Eclesiástica como en la literatura indiana y tibetana. No faltan en la Escritura numerosos textos que favorecen la transmigración, interpretados arbitrariamente, por supuesto, como tampoco faltan escritores y herejes cristianos que la defendieron, tales como los Gnósticos, tales como el mismo Orígenes: ni tampoco falta en la historia eclesiástica un sistema gnóstico que procede de abajo arriba y no viceversa, al estilo del Budismo; tal es el sistema de Basílides, según lo relatan San Clemente de Alejandría y los Philosophumena. El Sr. Foucaux, con todo, es digno de elogio, porque quiere principalmente refutar la teoría sumamente quimérica y evidentemente antehistórica de los que querían derivar el Cristianismo del Budismo. Emilio de Schlaginveith, Hardy Spencer, Jausboll, Hodgison, Beal, Lassen y otros ingleses, no pretender derivar el Cristianismo del Budismo; al contrario, miran con simpatía la corriente contraria del influjo cristiano sobre parte de dichas regiones; por ejemplo, Weber y Lassen entre otros, han defendido ó por lo menos presentado como hipótesis probable del eco de dicho influjo los cuadros bastante numerosos en la literatura indiana y relativos á los habitantes de Sveta-Doipa ó Isla blanca del Marabaratta y de los Paranas, los cuadros sumamente tiernos, delicados y pastoriles sobre la infancia de Krishna. Los autores radicales del Racionalismo, por el contrario, gustan de establecer cuadros comparativos entre los episodios y personajes de la literatura indiana, con los episodios y héroes de la literatura griega ó germana, tales como Hércules, Apolo, Tor, etc., comparaciones sumamente nebulosas, porque casi siempre las refieren á un origen común de las razas indoeuropeas, anterior á su dispersión.

Nosotros, considerando de nuevo las íntimas y fundamentales semejanzas del Cristianismo y Judaísmo con el Budismo, Brahamanismo, Indianismo y Janismo, carácter monoteísta, problema soteriológico, jerarquías celestes, suma importancia de la ascesis y vida monacal, más todo un rico tesoro de prácticas y ritos externos y sacramentales, más, en fin, la grande importancia del signo sagrado de la Cruz bajo diferentes nombres y formas, creemos que el estudio debe encauzarse hacia las tres vías siguientes:

1.ª Presentar clara la hipótesis de que el Brahamanismo, Judaísmo, Jainismo y Budismo proceden de una influencia judaico-cristiana, analizando cuidadosamente el influjo ejercido en todas ellas por el Ebionitismo y Ofitismo primero, y luego cómo, á lo menos con respecto al Budismo, la última mano le viene de Basílides, no sin haber sentido todas ellas más ó menos el calor del Mahometismo y Mazdeismo.

2.ª Examinar serenamente la posibilidad de que, al contrario, el Cristianismo y Judaísmo procedan de las religiones indianas; pero es tan clara y segura la historia de los orígines del Cristianismo y de las principales etapas del Judaísmo, máxime si se les compara con la absoluta carencia de historia que caracteriza las religiones de la India, y con los datos sumamente recientes de sus libros canónicos y monumentos, que, sopena de pasar por tener que cerrar los ojos ante la evidencia de la realidad, no nos es dado profundizar más esta hipótesis, cuya falacia aparecerá suficientemente cuando tratemos la cuestión cronológica de dichas religiones.

3.ª Suponer que se trata de dos evoluciones religiosas naturales y paralelas que han llegado á síntesis religiosas análogas debido á las leyes generales del espíritu humano. Este evolucionismo religioso es una pura hipótesis, aceptable en todo caso si es que por una parte no hubiera medio de admitir las dos hipótesis precedentes más realistas, y por otra si hubiera alguna manera de establecer un lazo, si no necesario, á lo menos grandemente cóngruo y conveniente entre los gérmenes de cada uno de dichos sistemas y sus últimas especulaciones. ¿A quién convenceremos de que el autor del Jainismo no se inspiró en los demás sistemas de la India, y viceversa? Y ¿quién querrá creer que la doctrina de los Cakravartinos ó grandes monarcas aéreos, común á todos los sistemas índicos, no procede de una fuente inicial y general en que se inspiraron conscientemente los especuladores y filósofos que dieron remate al edificio de dichas religiones? ¿Quién se convencerá de que el indio sensual, el Ario que finge que el vientre de su dios Indra se ensanchaba como un lago á fuerza de consumir la bebida embriagadora del Soma, luego naturalmente y sin invocar el influjo de un poderoso magisterio externo y ajeno al magisterio sensual anterior, había luego de proclamar un ascetismo tan riguroso como el de los Sarabaitas de Egipto y hasta como el de los Estilitas del Occidente? El indio era, es y será sensual, como lo es en general la naturaleza humana y en particular el habitante de los luxuriantes países de la India, y así es preciso buscar fuera un magisterio tan radicalmente opuesto al carácter indiano.

La religión primitiva de los Arios no es una religión especulativa ni filosófica, sino eminentemente acomodada á las ideas del pueblo, como lo era la religión griega y lo son la mayor parte de las religiones. ¿De dónde le vino, pues, al indiano esa sed de una filosofía extravaporosa, extratranscendental y toda esa espesa malla de especulaciones religiosas que caracterizan cada una de las religiones indianas, excepto la Aria? Esto no puede ser obra de la evolución humana mientras el hombre no cambie de naturaleza, sino que es la obra de especuladores y teósofos, ansiosos de ciencia y de dominar al vulgo, é impuesta á éste por el prestigio que se sigue de la ciencia y de la virtud. Tal es, pues, el objeto ya bien marcado

de nuestro estudio, sintiendo solamente no poder desarrollar como se merecen los innumerables puntos de semejanza ó identidad que iremos descubriendo entre el Cristianismo y el Judaísmo comparados con las religiones indianas.

II

PRINCIPIOS COMUNES AL GNOSTICISMO Y RELIGIONES INDIANAS

Es lugar común para los autores modernos que hablan del gnosticismo invocar, al inquirir su origen, la influencia de las religiones y sistemas teogónicos y cosmogónicos de Babilonia, Siria, Fenicia, Persia é India. "Nosotros podríamos demostrar—dice Amelineau—que el fondo de los primeros sistemas gnósticos se encuentra en la *Kabbala*, en los libros del Avesta y en las creencias de la India." ¡Como si estuviese demostrado que la *Kabbala*, el *Avesta* y los *Vedas* precedieron á Simón Mago y á Fhilón! Precisamente lo que va siendo de clavo pasado para los críticos modernos es la relativa *modernidad* de dichos libros; los que les reconocen longevidad no pueden negar que sufrieron transformaciones radicales y que conforme se encuentran hoy son muy posteriores á lo que se creía. Prescindiendo ahora de la crítica interna: si la *Kabbala* existía antes del Cristianismo, ¿cómo no se ha conservado, dada la afición de los judíos de las épocas anterior y posterior al Cristianismo á toda clase de estudios? ¿Cómo los indios y los persas, que desde el siglo III antes de Jesucristo tanto cultivaron y tan cuidadosamente conservaron la literatura, en el período anterior nada hicieran por ella, como si les fuese totalmente ignorada? ¿Es posible sin una influencia exterior y lenta un resurgimiento de esa naturaleza? Ni eso es de presumir ni hay hoy quien niegue que la *Kabbala* es una de las últimas manifestaciones religiosas en el largo período gnóstico occidental. No negamos nosotros cierto influjo siríaco y caldeo en la formación del gnosticismo, ni mucho menos el de las teogonías griegas y egipcias afirmado por los antiguos escritores. En cuanto á las doctrinas persas, ocurrió, á nuetro modo de entender, un caso raro; influyeron como de rechazo y después de haber sido influídas por el gnosticismo occidental. Punto es este que trataremos en especial capítulo.

Por lo que se refiere á la India, la influencia que algunos aseguran no está confirmada por documento alguno. Hasta la leyenda de Apolonio de Diana, forjada en tiempo de los Emperadores romanos, de origen sirio, es decir, forjada en pleno desenvolvimiento gnosticista y después de fallecido el gran gnóstico Basílides jamás se había hablado de las eminencias filosóficas de la India. La mayor parte de la literatura índica es de data tan reciente que ni los sistemas gnósticos ni los de la filosofía griega pueden tener allí su punto de partida.

Solamente algunos himnos de la colección del Rig-Veda, los relativos á las guerras de los Arios con los Dasios y á la expansión territorial de aquéllos, llevan el sello de una alta antiguedad, sin que obste, sin embargo, que algunos hayan sido gravemente retocados en época reciente. Dos hechos llaman la atención del que estudia las religiones de la India.

1.° Que la religión de los antiguos Arios de Sapta Siudú nada tiene que ver con las religiones indianas propiamente dichas, ya por su carácter eminentemente local y social, ya por su carácter realista. Cuando hablamos, pues, de las religiones indianas entendemos excluir la religión de los Arios, religión que lleva un sello de antigüedad comparable á las religiones de Grecia y de Roma antigua, pero más monoteísta y más sencilla que éstas, cuyo dogma se reduce á la tríada de Indra, Agní y Soma, al servicio de las cuales están los Asvinos ó Auroras y los Maruts ó Vientos y en pugna constante con la serpiente Ahi ó Vritra, y varias especies de demonios, todos ellos concebidos antropológica ó zoológicamente, como sucede en general en las religiones antiguas y con un sistema moral reducido al simple sentido común modificado por las circunstancias del país. En el fondo Indra, Agní y Soma son una misma cosa, sin que esto impida que su personalidad aparezca bien caracterizada; y este fenómeno tan común en todas las teogonías, apenas puede explicarse sin un magisterio ó revelación común que interviniera y lo enseñara como doctrina fundamental á la humanidad incipiente. Desde el punto de vista filológico y antropológico, la religión Aria es hermana próxima de las antiguas religiones de Roma, Grecia y Persia; y confirma la teoría que supone que la teogonía griega se formó de la superposición sincrética de varias religiones locales de diversa procedencia que se encontraron y se unieron en la Grecia; fenómeno observado mejor en las teogonías egipcia y babilónica.

Aunque el culto del Fuego hiere más á la imaginación según se presenta en la India, no por esto puede decirse que allí sea más importante que en Persia y que en Grecia y Roma, ni menos profundamente venerado. Es también un punto en que la mayoría de las religiones se encuentran, y es que el Fuego debió ser mirado primitivamente como el símbolo más expresivo de la divinidad primera. El parentesco aparece más claro en los miembros de la Tríada aria. Jano el pacífico es Agní el pacífico. Jano Januario es Indra-Agní. Jano, el dios del tiempo de la paz de Roma, es Agní, el Dios que los Arios invocan preferentemente en tiempo de paz. Indra, el dios guerrero de los Arios, es Saturno el rebelde hijo de Urano. Agní, el Fuego, es Jano, el Sol. Agní escondido y reproducido por Soma, es Jano de doble faz. Indra, el sol por excelencia, es Saturno ó Kronos, luego suplantado por Júpiter. La serpiente Ahí es enemiga de Indra y Agní, como el Titán lo es de Urano y Saturno. Vritra enemigo de Indra y Agní como Júpiter lo es de Saturno, á quien suplanta. De esto aparece que la teogonía Aria corresponde al pináculo de la teoría greco-latina y que se remonta á un período de tiempo en el que el culto de Júpiter ó Zeus

no se había aún unido con el culto de Saturno. Urano y Jano, sino que más bien estaba en pugna, según lo dejan entrever los nombres de Ahí (Zeus) y Vritra (Júpiter), y sólo después hubo ensayo de fusión de que en la religión Aria testifica el nombre de Savithas (Júpiter) dado á Indra de vez en cuando. El mismo parentesco aparece con la misma religión persa, y así la serpiente Ahí es la serpiente Azhi-Dahaka; Agní y Jano aparecen en Veretragna, el Victorioso de Vritra ó de Azhi-Dahaka. Veretragna es también Indra y Saturno. A Agní-Jama corresponde el Jima persa, que es el dios de la justicia y de la edad de oro. Athor (Atrium), el Fuego persa, es Saturno, es Indra. Indra aparece también en Persia como del partido de Ariaman, como Júpiter es enemigo de Saturno, pero este Indra persa, que juega un papel muy secundario, tal vez sea de introducción reciente. En Persia los Ahoras son los dioses buenos y los Daevas son los demonios; en la India los Asuras son los demonios caídos de su primitiva dignidad, y los Devas los suplantan en el carácter de dioses celestes y bienhechores; en Roma los Satur-no y Ura-no con su numerosa prole demoníaca, cuyo prefijo debe referirse á los Ahoras persas y á los Asuras indianos, son suplantados por Jove (ó Deva ó Daeva) y por su numerosa prole de Divos, dioses bienhechores, como en la India; de suerte que, por un misterio impenetrable hasta ahora, el parentesco religioso entre Roma y la India se muestra más íntimo y completo que el parentesco de entrambas con la Persia que las separa; fenómeno al que se ha prestado poca ó ninguna atención. Pero la religión Aria representa una parte tan pequeña de la península indiana, y está tan aislada de las tres cuartas partes de la península, que es dudoso que fuera ella la antigua religión general; á lo cual parece oponerse el puritanismo mismo de los Arios, que miraban como enemigos á todos los pueblos que no entraban en su confederación.

La moral de los Arios se reduce á los deberes que rigen la familia y comunidad Aria; á no perjudicarse mutuamente, á no ofender, sobre todo, á los dioses á quienes piden sólo bienes temporales, cien años de vida, abundante prole, salud, riquezas, ganados, honores. La escatología es sumamente rudimentaria y sólo deja entrever vagamente la idea de una justicia soberana que castiga ó retribuye conforme á los hechos de cada uno. Los goces de los dioses son materiales completamente y más desenfrenados aquéllos que los hombres mismos, aunque no culpables. Por lo demás, tienen bastantes defectos y flaquezas, como el de estar soñolientos, el de embriagarse frecuentemente, el de querellarse entre sí.

Todos los críticos están contestes en que el Rig-Veda, en que está contenida la pura doctrina de los Arios, es obra de muchos siglos y tal vez de miles de años; pero ¿por qué no ven allí una obra única análoga á la *Ilíada* ú *Odisea*, pues que, al fin y al cabo, hay una unidad bastante natural, que es contar las varias expediciones de los Arios con dirección á Cachemira y al Ganges? Dirán que obsta á ello el gran número de poetas diferentes.

ocupados en dicha obra; pero no; al contrario, pudo muy bien suceder que en una lengua, en que la versificación es bastante fácil, se formara una especie de academia entre los bardos ó Rapsodas del país para poner por escrito y en verso las tradiciones antiguas, de tal suerte que resultara una unidad completa y que no se contradijeran el uno al otro; hecho que nada tiene de inverosímil si se mira á la historia de los pueblos. Esto suponiendo que dichos nombres sean de otros tantos autores diferentes. Pero, lo que es más, es que todos los críticos están contestes también en reconocer como interpolaciones posteriores varios himnos del Rig-Veda, cuya filosofía transcendental y cuya moral refinada está, sí, conforme con las grandes religiones posteriores de la India, pero que forman un contraste invencible si se comparan con la religión y moral primitivas pintadas en el mismo Rig; de tal manera, que no se ve lazo ninguno de unión ó de evolución natural, y sólo lo explican por la formación y predominio de la casta sacerdotal que fué naciendo poco á poco de la tradición de los antiguos bardos ó poetas nacionales. Pero suponiendo que sea verdad la formación de dicha casta en tales condiciones, ¿por qué razón cambiaron tan radicalmente la teología y la moral antiguas? ¿Por qué entre los antiguos bardos dotados de profunda piedad, sin embargo, jamás aparece el menor indicio de ese espíritu posterior de sutilezas filosóficas ni de especulaciones metafísicas que caracterizan bruscamente y sin período de transición al período brahmínico ó védico posterior? Es que el origen de estas especulaciones no está en los Arios, en la India, sino en el Occidente, en los Gnósticos, en el Estoicismo griego, importados allí fácilmente en los primeros siglos del Cristianismo.

Tunkín, Agosto 1911.

(*Continuará.*)

F. Mariano MESTRE, O. P.

BOLETIN DE TEOLOGIA MORAL

I

TEOLOGIA MORAL.—SU CONCEPTO

Etica y Teología moral.—La distinción entre las dos Teologías, natural y sobrenatural, si bien es clara y precisa, no es tan radical que se hallen enteramente separadas entre sí. Por una parte la consideración atenta y el estudio de los atributos y misterios divinos, por especulativa que se la quiera suponer, no puede menos de llamar á la voluntad y al corazón á sentimientos de amor ó temor, con los actos correspondientes. Además, la apreciación del *valor moral* de las acciones humanas ordenables al último fin del hombre, lleva consigo necesariamente la especulación de las múltiples relaciones que tienen los actos humanos libres con la misma naturaleza humana, con su perfectibilidad, con su elevación al orden sobrenatural. Todo esto tiene ante todo que ser *conocido* por la inteligencia, y las verdades más prácticas, por prácticas que sean, tienen una razón de ser por la cual resultan directamente objeto de la percepción y apreciación racionales.

Al tratar de la Teología moral vienen á sintetizarse en uno los objetos correspondientes á otras dos ciencias: la Teología y la Moral ó Etica. Cada cual de ellas puede considerarse, ó bien en cuanto hace sus investigaciones á la luz de la razón y de sus conocimientos naturales tan sólo, ó ayudándose de los datos de la Revelación divina positiva, además de los dictámenes de la razón natural. En tal caso pertenecen una y otra al dominio de la metafísica, llamándose la Teología natural perteneciente á la Filosofía "Teodicea", y "Etica" la Moral.

Acaso nunca tanto como en los últimos años se ha escrito tanto acerca de Moral en el terreno filosófico, y aun en el propiamente científico, habiéndose llegado á intentar la sistematización de una moral puramente descriptiva, fundada simplemente en los hechos, en la historia, en la psicología, sin fundamento alguno en las leyes inmutables de la razón humana y menos de la Inteligencia Divina, único verdadero primer fundamento de todo lo que es orden y perfeccionamiento, moralidad, y obligación y deber.

Aparte de esta, otras muchas direcciones ha tomado la moral, más bien que naturalista *laicista,* por su oposición sistemática á la idea cristiana que establece en Dios el primer fundamento de la Moral, tales como la criticista, la pragmatista, etc., mas á este Boletín no le pertenece sino lo que atañe á la moral propiamente teológica, cuyos tratados, cuya acción continuada en las conciencias individuales y cuyo descenso no interrumpido al terreno de la realidad y de la práctica, sin abandonar por eso nunca las alturas del ideal especulativo y de la metafísica, es indudablemente la causa más poderosa del empeño con que en las escuelas de todos los matices se discuten los problemas de moral, al menos en sus puntos más generales y más fundamentales.

Sus cualidades.—La Teología moral, que es la verdadera y completa Moral, la Moral cristiana, viene á llenar una gran necesidad del espíritu humano, ya considerado individualmente, ya como miembro de la sociedad. Esta es una Moral completa, por cuanto que rige y mejora al hombre integral, atendiendo, no tan sólo á una de sus partes constitutivas, sino á todo su sér. La vida humana tiene muchas manifestaciones: las dos principales son la de la especulación ó simple conocimiento, y luego la de la práctica, dirigida próxima ó remotamente por la primera. Una y otra son operaciones vitales, aunque la segunda lo sea más completamente que la primera, por cuanto que aquélla incluye á ésta, y además algo propio que tiene razón de finalidad de que no puede ni debe nunca prescindirse por completo. Y esta segunda es la que necesita de las luces y dirección que inmediatamente proporciona la Teología moral.

La Teología moral es la única ciencia "de las costumbres" que puede dentro de su esfera de acción llenar por completo las necesidades del hombre que haya de vivir con vida de sér racional y social perfecto, y aun cuando en lo antiguo y en lo moderno haya otras "morales" pertenecientes á escuelas y tendencias y sistemas múltiples y entre sí divergentes, ninguna puede equipararse á esta Moral católica. Los sistemas éticos escogitados por filósofos, científicos ó sociólogos, siendo varios y difiriendo en puntos fundamentales necesariamente han de engendrar confusión, y más sucediendo como sucede que los mismos conceptos primitivos de bien y de mal, de obligación y derecho, además de carecer de sanción y de base sólida, llegan en ocasiones á tener sentido opuesto para unos mismos casos concretos en que haya de juzgarse según las diversas teorías.

La Iglesia con su Moral, con sus enseñanzas indefectibles en lo que toca á las costumbres, no se contenta con vaguedades ni generalidades, que en el terreno de la práctica en que realmente se mueven los hombres suelen tener muy escasa influencia, sino que extiende su acción desde los principios más universales, desde las doctrinas más abstractas hasta las circunstancias más determinadas y singulares de los actos humanos. Se acomoda perfectamente á las muchas y variadas necesidades de la vida humana, atendiendo á la diversidad de individuos, de tiempos, de capacidades y disposiciones personales, y no olvidando que lo que en su aplicación encuentra resistencia, dificultades y olvidos exige en compensación esfuerzos y labor asidua y

repetición constante, como sucede con los actos que han de llegar á formar hábitos, acaso opuestos á las inclinaciones nativas.

Su objeto.—Objeto de la Teología moral son los actos humanos, los actos que proceden del hombre, no de cualquier manera, sino en cuanto sér racional y libre, cognoscitivo y dueño á la vez de sus propias acciones, los actos conscientes. Claro es que mientras la persona sea dueña de sus propios actos podrá ejecutarlos ú omitirlos, darles una dirección ó la opuesta. Y el que es dueño de sus propios actos en este sentido lo es respecto de cada cual *antes* de haberse producido, porque después ya es imposible que lo ejecutado no haya sido como fué. Pero si bien estos actos de que uno es dueño pueden antes de verificarse tomar una ú otra dirección, si se entiende esto de "poder" en un sentido físico, no cabe decir que semejante poder sea pleno y expedito *en todos sentidos,* habiendo uno según el cual "no se puede" obrar sino de cierta manera, en circunstancias dadas, so pena de que el acto ó su omisión resulten desproporcionados con las exigencias de la naturaleza racional del individuo, so pena de que el acto ó su omisión, según el caso, resulte algo que le afea y rebaja en vez de perfeccionarle. En general, según cumpla ó no la ley que me pertenece y en el caso dado me urge, siéndome conocida, y que físicamente puedo cumplir ó no, sea cualquiera el origen primitivo de esa ley que en el momento de que se trata está presente á mi razón práctica, á mi conciencia, así obraré conforme ó desconformemente á mi propia razón y dejaré ó no satisfecha una exigencia suya que lo es de mi propia naturaleza como racional que soy. Por cuanto en ciertos casos al menos no se pueden ejecutar acciones determinadas y en otros tampoco se pueden omitir las respectivas sin faltar á lo que pide al hombre su naturaleza racional operativa, resulta que hay para todos y cada cual *leyes* del orden racional, "leyes morales", que "obligan" moralmente, así como las físicas obligan también á obrar según determinadas condiciones á los cuerpos correspondientes.

Los actos humanos libres y conscientes que están sujetos y pertenecen á este orden especial de las exigencias del hombre como naturaleza racional y libre son el objeto de la Teología en cuanto "Moral".

Su carácter científico-teológico.—Pero nuestra Moral, que no es simplemente "ciencia moral", sino que es "ciencia teológico-moral", comprende algo más, aunque también entra en su estudio cuanto cae bajo la consideración de la simple ciencia moral. Mientras que ésta se limita á la consideración de los actos humanos, según el valor que tienen apreciados á la luz de la razón humana, la Teología moral añade más, consistente en la relación de los actos humanos con Dios en cuanto Autor y Legislador en el orden sobrenatural, en cuya constitución entra, por una parte la Revelación divina con sus enseñanzas y mandatos positivos, provinientes mediata ó inmediatamente del mismo Dios, y además la dirección de todas las acciones humanas al Dios revelado, término ó fin último del hombre, felicidad directa é inmediata suya por la final posesión y visión inmediata de su Esencia infinita.

La Teología moral no se limita á ser una simple enseñanza expositiva, una doctrina particular sobre algún punto determinado; es, además, una cien-

cia, y como tal tiene lo que á la ciencia en cuanto hábito humano adquirido le pertenece de construcción racional.

Como todas las demás ciencias, la Teología moral, en el estado en que ahora se halla, es producto de la labor de muchas inteligencias que en el decurso del tiempo han ido estudiando y haciendo aplicaciones y relacionando ideas y armonizando enseñanzas divinas con modos de ver humanos. En lo cual no debe perderse de vista que la verdad en su primer origen es *una*, debiéndose á las condiciones de limitación de la inteligencia humana su división en muchas. A causa de esto, toda verdad procedente de Dios es ordenable á Dios, y por su parte todas las diferentes verdades, aun las más distantes entre sí en una comprensión imperfecta, van aproximándose cada vez más según su inteligencia va siendo más acabada, y al aproximarse de este modo vienen á prestarse recíproco y eficaz apoyo, resultando que aun las verdades puramente filosóficas del orden natural llegan, si no inmediatamente, con el tiempo, á servir de auxiliares para mejor entender las reveladas por Dios mismo, Autor de toda verdad.

La clave de todo está en hacerse bien cargo de estos dos principios: el primero es que "una inteligencia nunca es heterogénea con respecto á otra inteligencia", á causa de la universalidad objetiva que es carácter necesario de esta actividad: mucho menos la inteligencia Divina puede ser heterogénea con respecto á cualquier inteligencia creada en cuanto tal, una vez que toda la razón de ser en esta última consiste en proceder, cual participación suya; de la Inteligencia Suprema, origen de todas las perfecciones. El otro principio es que las verdades todas, aun cuando pertenezcan á órdenes entre sí tan diferentes como el natural y sobrenatural, reciben su división y diferencia, no de lo que en ellas hay de verdad, perfección y procedencia del primer origen, sino de la imperfección ó limitación de las inteligencias en que son recibidas y participadas. Por otra parte, siendo la inteligencia creada esencialmente, por su naturaleza misma, perfectible de un modo indefinido, sin límites infranqueables, debe resultar que la actividad humana inteligente, perfeccionándose sin cesar mediante la propia labor y las adquisiciones hechas en la misma materia por otras inteligencias que le precedieron, llegue á utilizar provechosamente las verdades de un orden para comprender mejor las de otro distinto: las expresadas por los antiguos para los conocimientos modernos; las adquiridas por los infieles para incorporarlas (en lo que tienen de verdad) á las reveladas que aceptan los cristianos.

Fácil es la aplicación de todo esto á la Teología moral de que tratamos. Es ciencia por cuanto que objetivamente considerada comprende multitud de conocimientos del orden sobrenatural, y también del puramente natural, estrechamente relacionados entre sí. Es especulativo-práctica, teniendo por fin inmediato ilustrar al hombre proporcionándole conocimientos claros, expresos y precisos acerca del constitutivo moral de sus acciones y sobre las reglas á que éstas deben ajustarse para conseguir su perfeccionamiento moral en la presente vida y alcanzar en la venidera el fin para que fué criado. Es de suyo ***fija y permanente,*** sin embargo de cierta variabilidad relativa de su materia, porque son fijos y permanentes los principios en que funda sus deducciones, y está en la firme posesión de gran número de verdades inconcusas adqui-

ridas principalmente por el método deductivo, sin desdeñar en sus casos el inductivo, adquiridas para bien de todos y utilizables, intermediando mayor ó menor trabajo, en infinidad de casos que han de ocurrir en la vida práctica y real. Aun cuando esta ciencia objetivamente haya llegado á grande perfección, subjetivamente considerada no la poseerá sino el que se dedique á su estudio con la asiduidad y perseverancia que la variedad de sus materias exige. No nació perfecta desde su principio cual ahora se halla, sino que al modo de lo que sucede con toda ciencia humana ha ido progresando desde el comienzo de la Iglesia en que se pusieron ya con todo vigor en práctica sus enseñanzas fundamentales continuadas en lo substancial hasta el presente.

La Teología moral y la casuística.—En la casuística misma tiene grande importancia el elemento especulativo, aun cuando á primera vista tal vez otra cosa parezca. La casuística trata de resolver los numerosos casos de conciencia que se presentan á cada paso como prácticos y singulares, según es el proceder del hombre en su vida real, que siempre produce al obrar actos concretos y singulares con circunstancias determinadas, y ya se sabe que en el singular se halla presente, como actuado, todo lo universal, con algo característico que se le añade. No puede, por tanto, la casuística, por casuística que se la suponga, estar desligada de la ciencia moral especulativa, que es como la luz á cuya claridad se ve y se puede juzgar su verdadero valor.

Pero los actos humanos singulares tienen una regla inmediata á que es preciso que se ajusten, y esta regla es la conciencia, acto de la razón práctica, conteniendo virtualmente el principio ó los principios universales correspondientes. La conciencia por su parte puede presentarse con caracteres varios muy diferentes entre sí, como sucede en la conciencia cierta, recta, dudosa, errónea, etc. Claro es que á la Teología moral ha de corresponder el examen de estas diferentes clases de conciencia y de su resultado en la aplicación respectiva á cada caso particular relativamente á su moralidad.

De aquí los "sistemas" de suyo especulativos, ó al menos especulativo-prácticos, en que desde antiguo se dividieron los moralistas más ó menos dedicados al casuísmo, tales como el "rigorismo", el "tuciorismo", el "probabiliorismo", el "probabilismo", el "laxismo". Pero, además de la divergencia que hay entre estos sistemas, también es de tener en cuenta lo que pudiéramos llamar el "criterio personal", el espíritu particular de los diferentes autores, según el cual, puede darse que un probabiliorista, por ejemplo, juzgue lícita una acción favorable á la libertad, *creyéndolo así más probable,* mientras otro partidario de un sistema más lato de suyo, un probabilista, tenga por pecaminosa aquella misma acción juzgando que su licitud no tiene *ninguna probabilidad* ó la tiene muy escasa. Es manifiesto que en este concepto de "probabilidad" entra necesariamente como componente suyo un elemento subjetivo más ó menos importante, cada vez que se trata de un caso particular y complicado.

Largas, vivas, hasta violentas discusiones ocuparon á los moralistas partidarios de estos diferentes sistemas, desde últimos del siglo XVI hasta el tiempo en que escribió S. A. Ligorio, el cual, si no logró concluir con aque-

llas disputas, sin embargo, el enorme peso de su autoridad hizo que la balanza se inclinase muy marcadamente hacia el lado por el que se pronunció su opinión de sabio jurista, eminente teólogo y hombre apostólico de gran experiencia en el oficio de salvar almas y llevarlas á Dios.

Pero no ha concluído con él la labor de los doctores católicos dedicados á esta clase de estudios, que son de primera necesidad en la Iglesia de Dios. Posteriormente han ido apareciendo trabajos magistrales de Teología Moral, siempre en acuerdo, al menos aproximadamente, por de pronto con las enseñanzas fundamentales de los grandes maestros que les precedieron, y además con las variaciones que el decurso del tiempo y la incesante actividad de la vida humana han hecho experimentar á las ideas, las costumbres, las leyes positivas civiles y aun eclesiásticas.

La Teología moral y el Derecho canónico.—Muchas materias hay que casi por igual pertenecen al Derecho canónico y á la Teología moral, y sufriendo aquel variaciones con la modificación más ó menos profunda de la legislación vigente, la Teología moral tiene que estar al tanto de estas vicisitudes experimentadas por las leyes humanas, resultando de todo en esta ciencia como en la del Derecho la necesidad de adaptación y progreso según el correr de los tiempos. Así es que obras de moral escritas por insignes maestros y que en su época han prestado grandes servicios, como el *Prontuario de Moral* del P. Lárraga, muy utilizado en España hasta el último tercio del siglo pasado, hoy vengan á ser ya muy insuficientes, lo cual sucede también en obras de consulta y notable extensión, tales como la del mismo San Ligorio.

Hasta los progresivos adelantos de otras ciencias, á primera vista extrañas á la Moral, ocasionando nuevos casos de conciencia de un modo más ó menos indirecto, vienen á llamar la atención de los moralistas con cuestiones en que antes no se había pensado y extendiendo las aplicaciones de los principios universales con sus consecuencias inmediatas ensanchan á la vez los límites de esta ciencia.

A estas necesidades ha ido correspondiendo constantemente el adelanto continuado de la ciencia moral, sobre todo en su parte casuística, pero también de algún modo en la misma especulativa, pues con las más numerosas y variadas aplicaciones de los principios de una ciencia viene á ser mejor conocida la virtualidad de los mismos y su aptitud para servir de norma á nuevos casos que pueden ocurrir.

Como consecuencia de todo esto resulta que se han multiplicado las cuestiones de moral casuística y se ha extendido el alcance de algunas de las antiguas, ya con motivo de nuevas leyes y dudas y consultas y decisiones oficiales que han originado, ya también por efecto de nuevos modos de ver y considerar asuntos relacionados con la práctica, subsistiendo lo fundamental en el criterio con que las mismas cuestiones se resolvían por los sabios de épocas anteriores. No faltan obras extensas de consulta publicadas en estos últimos años en consonancia con las exigencias contemporáneas y abundan los compendios esmerados de carácter general, que facilitan notablemente el estudio de lo más importante de esta ciencia, y son principalmente

útiles para recordar con claridad lo que previa y oportunamente se haya estudiado con la debida extensión.

No faltan asimismo obras de estudio sobre asuntos más parciales dedicadas á la discusión de puntos que ofrecen especial interés, ó también relacionados con nuevos puntos de vista descubiertos en las ciencias novísimamente cultivadas con grande empeño, tales como la fisiología, la psicología, la medicina, la sociología, etc.

II

CUESTIONES ESPECULATIVAS

Si bien el objeto de la Teología moral es la dirección de los actos humanos en orden al fin último sobrenatural, objeto eminentemente práctico, aún pueden dividirse las cuestiones en ella discutidas en especulativas y prácticas, por cuanto que hay cuestiones de carácter más general en que se mira principalmente á establecer normas racionales según las que deberán juzgarse los casos particulares, mientras que otras veces los asuntos discutidos son de suyo menos universales y se atiende en ellos especialmente á la resolución de casos concretos, á la interpretación ó manera de aplicación y extensión de determinadas leyes positivas, etc. En el primer grupo se comprenderían principalmente los tratados sobre la conciencia y sistemas relativos á ésta, tales como el probabilismo, probabiliorismo, etc.

La libertad.—La *Revue Thomiste* se hizo el año pasado á cargo de unos artículos publicados en la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* por el P. Garrigou-Lagrange, O. P., con el título "Intellectualisme et liberté chez saint Thomas". Trata de la naturaleza misma de la libertad, según la doctrina de Santo Tomás, contraponiéndola al determinismo de Leibnitz, por una parte, y al "indiferentismo" de Suárez por otra. El concepto genuíno de la libertad es el que de ella nos da Santo Tomás, cual de "una actividad volitiva no necesitada por los motivos racionales, bien que siempre precedida, dirigida, y hasta por ellos *determinada* en cierto sentido que es preciso entender bien. La voluntad tiene siempre para elegir alguna "razón suficiente", y Santo Tomás expresamente lo dice (Q. de Malo, art. 1, ad 15 m.), pero no entendida aquella "razón suficiente" como la entiende Leibnitz en sentido determinista, antes bien, la razón suficiente con que se pone en acción la voluntad no es tal que la determine necesariamente, pues nunca la voluntad pasará á la elección mientras la inteligencia no le dicte *hic et nunc,* mediante un juicio práctico último, que tal cosa elegida *es la mejor;* pero que tal juicio práctico sea precisamente el último, la misma voluntad es quien lo determina. En resumidas cuentas, esta *razón* tiene su fuerza *de suficiente* en la voluntad misma que la hace tal con su elección. No tratándose de un objeto que la razón presente á la voluntad como bien infinito ó relacionado necesariamente con el bien sin límites, queda ésta última dueña de no dar su consentimiento, cualesquiera que sean las razones de elegibilidad ó bondad presentadas á la voluntad por la razón. Lo cual no obsta á que al consentir y elegir

ta voluntad sea siempre atendiendo á la razón *de mejor* que le presenta la inteligencia y no de otro modo. De donde también resulta á la vez, contra el parecer equilibrista de Suárez, que nunca la voluntad obra sin motivo que la determine á ello, bien que su motivo determinado no lo es en el sentido leibniciano (1).

Sistemas morales.—Sin embargo, del gran predominio que ha llegado á adquirir el sistema teológico-moral de San Ligorio conocido con el nombre de "equiprobabilismo", aún no puede decirse que hayan cesado las discusiones y divergencias sobre asunto tan transcendental en la casuística. Desde luego tiene esta cuestión lugar importante en todo Tratado general de Teología moral, siquiera sea compendioso, pero además no faltan de cuando en cuando monografías especialmente dedicadas al asunto, y por lo regular con tendencias cada vez más opuestas al probabilismo. En 1910 apareció un trabajo de Domenico M. Valensise, encabezado con un largo título: "Super systema theologiæ moralis hodie in scholis evulgatum... brevis disquisitio principiis Angelici Doctoris deprompta." El propósito del autor es hacer un estudio concienzudo y filosófico acerca de la conciencia probable y la mayor ó menor necesidad de recurrir á los principios reflejos cuando es preciso formarse una certeza moral.

Critica este autor la definición corriente de lo que se llama conciencia probable, y que es la siguiente: "...qua quis, innixus aliqua opinione probabili, format sibi practicum dictamen ex certis principiis reflexis sive concomitantibus, ad licite agendum." Esto le parece más bien una definición de la conciencia cierta refleja que de la conciencia probable. La definición de ésta se encuentra más razonable y científicamente establecida en el *Homo Apostolicus* de San Ligorio, que es como sigue: "Conscientia probabilis est quæ propter aliquam probabilem opinionem dictat licitam esse aliquam actionem." Y en conformidad con esta definición establece el autor su tesis: "Cuando la moralidad de un acto humano se funda tan sólo en razones probables, se concibe la conveniencia del recurso á los principios reflejos con el fin de obtener certeza moral; pero no la necesidad absoluta de tal recurso, cual sino existiese ningún otro medio apto para conseguir tal certidumbre."

Como se ve, en esta tesis se comprenden dos afirmaciones distintas. La primera va contra los teólogos, que han negado la eficacia del procedimiento que consiste en acudir á principios reflejos para conseguir en casos concretos la certeza. La segunda tiende á establecer que en la moral práctica puede por sí solo ser suficiente el juicio que se forme fundado en razones simplemente probables. Pero ha de tenerse en cuenta que aquí no se trata del caso especial de hallarse en presencia dos opiniones encontradas y cada cual con diferente grado de probabilidad, sino que se trata únicamente de si el juicio relativo á la moralidad de un acto particular puede llegar á ser regla de conducta prudente, sin embargo de no fundarse más que en razones probables. El autor se decide por la afirmativa, fundado en la doctrina de Santo Tomás relativa á que en los actos humanos no siempre se precisa la certeza

(1) *Revue Thomiste*, tomo X, pág. 393

absoluta que en otras materias se requiere, sino que suele bastar la "certitudo probabilis quae ut in pluribus veritatem attingit, etsi in paucioribus á veritate deficiat." (*Summ. Theol.*, 2-2, q. 7, art. 2.)

Además de las varias pruebas directas é intrínsecas que el autor aduce en confirmación de su tesis, hace observar los inconvenientes que resultarían en la suposición de una absoluta y universal obligación de recurrir á los principios reflejos, y particularmente tratándose de personas (la mayor parte) incapaces de acudir prácticamente á este recurso.

El reputado moralista Lud. Wouters, Redentorista, también ha publicado por el mismo tiempo un trabajo relacionado con el propio asunto del anterior, bien que limitado á un sistema más en particular. Se intitula: "De systemate morali ad usum scholarum composita." Se propone exponer á la vez con brevedad y claridad la cuestión moral de *la probabilidad*, con las diversas soluciones que se le han dado. La que él prefiere es la del "equiprobabilismo". Ya se sabe que este sistema puede considerarse como condensado en la proposición siguiente: "Lex de cujus existentia quis stricte dubitat non adstringit eum." Pero la dificultad realmente entrañada en la cuestión más bien se señala en esta otra proposición: "Lex cujus existentia alicui probabilior est quam non existentia adstringit eum." Esta es la proposición que más necesita de pruebas, y el autor se esfuerza por aducirlas de diferentes clases, v. gr., la actitud constantemente guardada por la Iglesia enfrente del probabilismo; la especial singular autoridad de San Ligorio que acabó por rechazar este sistema del probabilismo; la práctica de la Curia Romana, que, al decir de testigos autorizados, tiene por costumbre resolver las dificultades "juxta sententiam quam pro probabiliori habet"; el sentido común que dicta seguir la dirección señalada por *la más viva luz;* el peligro de laxismo inherente al probabilismo puro.

El autor concluye por discutir directamente la teoría de la probabilidad moral. Tratándose del caso en que la duda recaiga, no ya sobre la existencia sino sobre la cesación ó sobre el hecho del cumplimiento de la ley, establece la siguiente proposición: "In dubio stricto num lex cessaverit vel adimplenda sit, sequenda est ea quae legi suffragatur opinio." La razón intrínseca que para esto da Wouters es la misma del adagio antiguo: "Melior est conditio possidentis", modificada por el autor que la cree más exacta expresada así: "In dubio stricto, conditio ejus quod prius fuit melior est."

Resta el caso de que la duda verse sobre si la ley ha cesado ó no, si se ha cumplido ó no. Para semejantes casos hace observar el autor que tiene importancia la aplicación de ciertos principios generales dictados por la prudencia humana y comúnmente admitidos, siendo los principales: "Quod regulariter fit censetur esse factum." "Ex communiter contigentibus prudens fit praesumptio." "In dubio standum est pro valore actus."

Aplicadas oportunamente estas máximas, la duda viene á convertirse en opinión.

La revista de Milán, *La Scuola Cattolica*, publicó en varios números de últimos del año pasado un trabajo del Dr. Stefano Mondino que sirvió de tesis

para su doctorado en la Facultad de Teología de Friburgo (Suiza), encabezado con el título: "Studio storico-critico sul sistema morale di S. Alfonso M. de Liguori." Comprende este estudio dos partes: la una histórica y la otra crítica. En la primera se limita el autor á dar cuenta de las modificaciones experimentadas en el pensamiento de San Alfonso, primeramente algo vacilante ó más bien inclinado hacia el probabilismo, y más tarde resueltamente decidido por lo que de ordinario se llama hoy *equiprobabilismo,* y otros dicen "probabilismo moderado".

La segunda parte es la más importante y revela un conocimiento muy completo del asunto, aunque no faltarían reparos que pudieran ponerse á su demasiada severidad en la crítica que hace del sistema ligoriano.

Encuentra el Dr. Stefano divergencia entre el concepto de "opinión", dado por Santo Tomás y el que resulta de las definiciones dadas por San Ligorio. La *opinión,* según el primero de dichos Santos Doctores, "dice necesariamente orden al entendimiento y significa el acto, ó sea el juicio, intelectual por el que uno se determina hacia una parte á la que asiente como verdadera, si bien con temor de errar" (1). Opinión y probabilidad no son sinónimos, pues la primera significa el acto del asentimiento intelectual "cum formidine...", y la probabilidad designa más bien *el medio* por el que la inteligencia llega á dar su asenso, es decir, *los motivos* de verosimilitud, conveniencia, etc., que inducen á la inteligencia al juicio de opinión correspondiente.

"Según el Angélico Doctor—dice Stefano—el objeto propio y *per se* de la opinión son las cosas particulares y contingentes y las cosas divinas y transcendentales (2)." Las primeras por su misma contingencia, y las segundas por la razón contraria, pues éstas, "si bien, según su propia naturaleza, son cognoscibles en sumo grado, necesarias y ciertas, pero también son demasiado elevadas para la virtud limitada del entendimiento humano... Para Santo Tomás la opinión se distingue de la duda por cuanto en ésta la razón suspende todo su juicio sin decidirse por una ni otra parte, mientras que en la opinión hay un acto positivo intelectual de adhesión á una más bien que á la opuesta, en virtud de mayores motivos que existen en favor de la primera que de la segunda (3).

Por lo que toca á San Ligorio da en sus diferentes obras tres diferentes definiciones de la "Opinión". La primera (Dissertazione del 1749), dice así: "Opinio vere probabilis est ea quae gravi motivo nititur, sed fallibili et cum formidine oppositi, ita ut contraria opinio etiam sit probabilis, ideoque vera etiam esse possit." Las otras dos, que considera como correspondientes á un segundo período de sus escritos, vienen á refundirse en ésta que el autor reputa por más conforme con la dada por Santo Tomás: "Opinio probabilis est ea quae nititur gravi fundamento verisimili, vel intrinseco rationis, vel extrinseco auctoritatis, quod valeat ad se trahere assensum viri prudentis, etsi cum formidine oppositi."

---

(1) *Summa Theol.*, 1.ª part., q. 79, art. 9, ad. 4.m.
(2) Opusc. 63, q. 3, art. 1.º
(3) *Summa*, 2.ª 2.æ, q. 1.ª, art. 4.

Fijémonos en la primera de las dos definiciones sobre lo que es en sentir de San Ligorio la opinión. La primera parte: "Opinio vere probabilis est ea quae gravi motivo nititur, sed fallibili et cum formidine oppositi" la juzga conforme con la noción correspondiente dada por el Angélico; pero la segunda parte de la misma: "Ita ut contraria opinio etiam sit probabilis, ideoque vera etiam esse possit" no le parece tan aceptable, correspondiendo más bien al concepto dado por Santo Tomás de la duda, en que el entendimiento "non inclinatur ad unum magis quam ad aliud... vel propter apparentem aequalitatem (1) et ista est *dubitantis* dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis". Con este motivo cree Stf.° Mond.° que San Ligorio, no habiendo penetrado bien el pensamiento del Angélico, confundió la mera posibilidad con la probabilidad, y en consecuencia enseñó que uno que tiene opinión probable puede todavía juzgar la parte opuesta, no sólo posiblemente verdadera, sino también hasta probablemente tal; mientras que, según Santo Tomás, dicha parte opuesta resulta juzgada, probablemente falsa, y de consiguiente no probable, reconociendo y admitiendo no la probabilidad, sino la mera posibilidad. (*Scuola Cattolica...* pág. 422.)

Casi todos los reparos puestos por el Dr. Stefano relativos, ya á la oposición de los Santos Doctores entre sí, ya á las inconsecuencias de San Alfonso consigo mismo, se fundan en la supuesta confusión de la duda con la opinión, de la probabilidad con la posibilidad. Mas también pudiera suceder que en este punto pecase el disertante por excesivo apego á lo literal de los textos. Indudablemente que en un mismo sujeto y sobre una misma materia no puede haber simultáneamente opinión y duda "secundum idem", mas sí que podrá haberlas, *según diferentes respectos*. Un acto concreto como el de la opinión ó la duda no es un acto tan simple como parece indicarlo el nombre de duda ú opinión, ni éstas se verifican sin numerosos adjuntos y antecedentes *que las complican*.

La duda por su parte puede ser *negativa*, por carecerse de razones válidas que inclinen el asenso hacia uno ú otro sentido, y puede en otros casos ser *positiva*, por cuanto cada cual de los extremos incompatibles presente motivos de igual ó casi igual valor aparente, y de tal fuerza que cada cual de ellos *de hallarse solo* bastaría para fundar en el asunto sólida opinión, ya que no certeza. En semejante estado de ánimo puede desde luego sobre la misma materia darse *sucesivamente* opinión y duda, ora influyendo la voluntad que aplica la razón á fijarse en unos motivos desatendiendo los contrarios por de pronto, ó ya considerándolos sucesivamente el entendimiento (movido por la misma voluntad) y viendo que mutuamente se destruyen se queda en la duda, es decir, sin inclinarse á ninguna de las dos partes, *hasta otra ocasión* en que tal vez vuelva á reproducirse el acto de opinión, etc. Es decir, que el objeto mismo en tales condiciones resulta á la vez *virtualmente* opinable y dudoso, pudiendo causar los dos efectos, aunque no *secundum idem*.

Con respecto á la censurada confusión entre la "probabilidad" y la "posibilidad" no resulta de importancia si se considera que "posibilidad" en esta materia tiene un valor más bien psicológico que ontológico. Una cosa, ó una

(1) *De veritate*, q. 14, art. 1.°

acción que atendidos humanamente los antecedentes y adjuntos es muy verosímil, aunque no cierta, se dice *posible*, porque entra en el orden regular de las cosas humanas según es conocida, y es por lo mismo *probable*, sirviendo aquellos antecedentes y adjuntos como de razones para opinar que lo posible pasará á realizarse llegado el caso. De consiguiente, podrán muy bien en Moral tomarse muchas veces dichas palabras como sinónimas sin error apreciable.

San Ligorio pone como por base de su sistema la doctrina moral de Santo Tomás, á cuyos principios protesta atenerse fielmente. El Dr. Mondino cree que tal es en la práctica el espíritu del Santo, y esta su práctica alejada de todo exceso es lo que realmente ha recomendado la Iglesia en sus obras; mas respecto del sistema en sí mismo no lo cree del todo conforme con las enseñanzas del Dr. Angélico, cuyos textos interpreta de otro modo, pero sin llegar realmente á demostrar que el equiprobabilismo de San Ligorio sea, aun teóricamente, justificable, como él pretende, por más que sus razones sean atendibles. Una vez que el mismo Santo Doctor señala con el uso de los principios indirectos ó reflejos el medio de salir de las dudas, todo se reduciría á que su sistema no sea estrictamente equiprobabilista en el sentido material de la palabra, mas tampoco sería exacto confundirle con el probabilismo (y menos con el probabilismo puro), en el cual sistemáticamente por lo menos se desatiende la utilidad práctica que pueden prestar aquellos principios indirectos. De todas suertes, como ya hemos hecho observar antes, en un autor de Teología moral, lo importante no es tan sólo el *sistema* que teóricamente se proponga seguir, sino también, y aún más, *el criterio* con que resuelve numerosísimos casos prácticos, señalando el camino más seguro para resolver otros análogos, lo cual ha hecho San Ligorio con perfección insuperable.

La Vocación Sacerdotal.—El abate M. Lahitton publicó el año pasado un libro titulado *La vocation sacerdotale* que ha llamado la atención por lo singular de ciertas apreciaciones suyas acerca del asunto, habiendo dado ocasión dicho libro á diferentes artículos en sentidos encontrados en varias revistas del extranjero, y aun á la publicación de alguna obra notable acerca del mismo asunto, según luego diremos. Posteriormente, el propio Lahitton, dió á luz otra obra relativa al mismo asunto titulada: *Deux conceptions divergentes de la vocation sacerdotale*, pretendiendo en esta última responder á las numerosas críticas y objeciones que se le habían hecho con motivo de la primera (1).

La definición dada por Lahitton de la vocación sacerdotal, que es á la vez la tesis por él defendida, dice lo siguiente: "consiste la vocación sacerdotal en la elección y el llamamiento de un sujeto al estado eclesiástico, elección y llamamiento enteramente gratuitos que Dios hizo desde la eternidad y manifiesta é intima en el tiempo mediante el órgano de los ministros legítimos de la Iglesia."

---

(1) *Revue Thomiste*, tomo x, pág. 411.—*Nouvelle Revue Théologique*. Febrero de 1911.

Toda la dificultad de la tesis-definición en que se resume lo característico de la opinión del autor, está en las últimas palabras que hacen consistir lo formal de la vocación en el "llamamiento intimado mediante el órgano de los ministros legítimos de la Iglesia".

Para Lahitton, pues, no existe, en el tiempo, la vocación al sacerdocio más que al llamar el Prelado legítimo, en nombre de Dios, á una persona al grado del sacerdocio. Pudiera ser que antes de aquel momento hubiesen precedido disposiciones, idoneidad, pero no *vocación* propiamente dicha. Algunas publicaciones importantes, como la *Nouvelle R. Théologique* y la *Revue Thomiste,* han puesto serios reparos á esta parte de la tesis de Lahitton. "Reconocemos—dice la última—(Pégues) que, efectivamente, la vocación en el sentido definitivo ú oficial que nadie puede poner en duda existe tan sólo cuando el Obispo llama en nombre de Dios; pero habría que ver si juntamente con esto no sería preciso admitir la preexistencia á veces, y aun de ordinario, en los que habrán de ser un día presbíteros, y también en otros que por una ú otra razón no llegarán á serlo, de ciertas manifestaciones positivas bastante claramente manifestativas de ser la voluntad de Dios el que lleguen á presbíteros semejantes privilegiados; y no comprendemos por qué semejantes manifestaciones de la Divina Voluntad no habían de poderse llamar vocación en el sentido propio de la palabra."

Poco después, el P. Hurtaud, O. P., dió á luz otro libro titulado: *La Vocation au sacerdoce,* contestación al de M. Lahitton. Este padre establece la debida distinción entre la vocación propiamente tal y el llamamiento del Obispo, que viene á ser como una sanción de la vocación previa. La equivocación de Lahitton parece estar en confundir el llamamiento canónico con el divino. Si Dios desde la eternidad ha querido que tal sujeto sea presbítero, y esto lo ha querido con voluntad consecuente, el efecto infalible de tal voluntad será el presbiterado del sujeto en el tiempo. Si no lo hubiese querido, sino tan sólo con voluntad antecedente, no resultará la ordenación efectiva. La vocación sacerdotal viene á ocupar un lugar intermedio entre la eterna voluntad de Dios y la ordenación efectiva. Esencialmente consiste la tal vocación en una manifestación de la Voluntad divina eterna, hecha al propio sujeto.

III

CUESTIONES PRACTICAS

Administración de Sacramentos.—A propósito de la administración condicional de los Sacramentos, la *Revue Eclesiastique de Liége* publicó en Noviembre de 1909 un trabajo de M. Merkelbach titulado: "De sacramentis sub conditione *si non es dispositus* non ministrandis", del que se hace cargo Pierre Castillon en otro artículo de *La Nouvelle R. Théologique,* exponiendo su doctrina, cuyas conclusiones, dice P. Castillon, "rebasan algún tanto los límites del marco trazado". La tesis general de M. Merkelbach es que la

condición "si non es dispositus" nunca debiera emplearse en la administración de Sacramentos, incluso el de la penitencia (1).

Es bien sabido que en la administración de los Sacramentos hay que evitar dos peligros: el que resulten inválidos y el que sean infructuosos. A lo primero remedia la administración condicional, que no evita el peligro de la infructuosidad, dado que el *fruto* de un Sacramento no depende tan sólo de las disposiciones presentes, sino también de las futuras, de lo cual pone como ejemplo lo que sucede en el Bautismo. Si un adulto no bien dispuesto es bautizado con la condición "si es dispositus", aun cuando más tarde se quite el obex no habrá reviviscencia del sacramento, como la habría si la condición hubiese sido "si es capax".

Después hace aplicación de esta doctrina al caso particular de la penitencia. Aquí hay división entre los teólogos. La antigua escuela teológica de Lovaina rechazaba la fórmula condicional "si es dispositus", considerando en el confesor un juez, y el juez debe dar sentencia firme, incondicional. Otros teólogos, con San A. Ligorio están por el empleo de esta fórmula, por cuanto tratándose de absolución la disposición "ad fructum" y la disposición "ad valorem" se confunden en realidad, de suerte que en la práctica el "si es dispositus" equivale al "si es capax". Según éstos la penitencia no puede nunca ó casi nunca ser á la vez válida é infructuosa. Pero M. Merkelbach combate esta doctrina y defiende la posibilidad de la penitencia válida é informe á la vez, citando en su apoyo á muchos teólogos de nota con Santo Tomás.

Pero aun admitida la posibilidad indicada, hay dificultades y divergencias sobre los casos y circunstancias en que pudiera verificarse. Según unos, sucedería en el caso de falta de la universalidad en la atrición necesaria, habiendo por otra parte buena fe. Para otros el caso se daría en un penitente animado de contrición sobrenatural, pero *no dominante*, siendo entonces el sacramento válido, aunque infructuoso. Si después (suponiendo que antes no faltara la buena fe) se corrige el defecto con una atrición dominante, se daría la reviviscencia, la cual se hubiese imposibilitado poniendo la condición "si es dispositus".

La Vasectomía.—Una ley aprobada en 1907 en el Estado de Indiana, en California, en Utah y en otros Estados de Norteamérica manda hacer la operación de la vasectomía á todos los pervertidos, idiotas, criminales confirmados... Esta operación consiste en la doble cortadura y separación de los vasos deferentes. La operación se hace en tres minutos sin necesidad de cloroformo, y no exige cuidado alguno.

El Dr. Sharp, de Indianópolis, después de diez años de experiencia, dice: "No hay atrofia del testis ni degeneración cística; ni se siguen disturbios mentales ó nerviosos, sino que el paciente se encuentra de mejor humor, de más claro entendimiento, cesa la excesiva masturbación" y hasta aconseja á otros la operación (2). Este médico ha hecho 456 vasectomías.

---

(1) *Nouvelle Revue-Théologique*. Mai 1910.
(2) *Ecclesiastical Review*: Mar. 1911.

El paciente no experimenta cambio alguno. No hay posibilidad de impotencia en ningún tiempo. La seminación es estéril por la falta de spermatozoarios. La función del vaso y del testículo puede restaurarse.

En Marzo de 1911 publicó un estudio sobre este asunto en una revista norteamericana el P. Donovan, profesor de la casa de estudios de los Franciscanos, unida con la Universidad católica de América. El motivo fué la recomendación que se había hecho á las casas de corrección y establecimientos penitenciarios para que ejecutasen la vasectomía en los locos, imbéciles, criminales confirmados, etc.

Los médicos y legisladores católicos se preocupan de la moralidad de esta operación y la revista ha pedido la opinión de muchos moralistas, entre otros la de Mons. De Becker, de la Universidad de Lovaina, el cual se declaró en contra. Los profesores jesuítas Vermeersch, De Villers y Salsmans son de la misma opinión. Su decisión se funda en que una operación quirúrgica que envuelve una notable mutilación, no necesaria para la conservación de la vida, es contraria á la moral. "In se mutilatio est gravis ex eo quod privationem functionis propagationis speciei secum fert." A esto responde Donovan que esta "privatio functionis" no es grave, porque se aplica sólo á ciertos individuos que no tienen "obligatio procreationis". Que, además son criminales, de los cuales tiene derecho la sociedad á librarse, para proteger los miembros sanos, como tiene derecho á confinarlos á una cárcel, aunque esto limite la "propagatio speciei". Finalmente, la operación no es permanente en sus efectos, como dicen los médicos, sino que puede haber una restauración de la facultad generadora.

Otro escritor (el seudónimo *Perplexus*) dice que estando probado que esta operación produce un efecto reformador y moralizador en los individuos en que se ha practicado, parece que puede recomendarse. El Padre Rigby, Profesor del Colegio Dominicano de Roma, en parte repite los argumentos del Dr. De Becker y con textos de Santo Tomás, distingue entre el derecho natural y el derecho espiritual con respecto á la legalidad de esta operación. Al mismo tiempo el P. Labouré, O. M. I., Profesor del Seminario Diocesano de Texas, salió á la defensa de la licitud de la Vasectomía y de los argumentos del P. Donovan. Y otro autor que se firmaba "Neo Scholasticus" publicó otro artículo en defensa de lo mismo. El P. Wouters, C. SS. R., en la *Nederlandsche Katholicke Stemmen* publicó un "Casus constientiæ de Vasectomía", en el cual se declara en contra de la misma como *remedio* y como *pena*. En parte se había anticipado el P. Ferreres, S. J., que en *Razón y Fe* publicó dos artículos (Julio y Octubre 1910) en contra de esta operación quirúrgica.

El P. Schmitt de Innsbruck, en la revista alemana citada, atendiendo á que para muchos es dudoso el que esta operación produzca el impedimento de *impotencia*, y á que unos admiten y otros rechazan los beneficios que dicen reporta esta práctica, busca la solución por otro lado. Esta especie de mutilación es como el homicidio, que en ciertas circunstancias puede ser lícito y en otras ilícito. Así, para juzgar del valor moral completo de esta operación debe considerarse la intención del que la practica, las circunstancias que la acompañan y los efectos que produce. Para que una operación

quirúrgica, que tiene dos efectos, uno bueno y otro malo, sea lícita, exigen los moralistas cuatro condiciones:

1.ª La acción que causa los dos efectos debe ser buena, ó al menos indiferente.

2.° El efecto bueno debe ser efecto inmediato de dicha causa.

3.ª El efecto malo no debe ser intentado ni inmediata ni remotamente, sino que se acepta ó tolera como inevitable.

4.ª Debe existir una causa grave para llevar á cabo el acto.

El P. Schmitt cree que en esta discusión sólo se han tenido presentes las condiciones primera y cuarta y que se ha hecho poco caso de la segunda y tercera.

El efecto malo de la vasectomía es la ruptura del *vas deferens*: una pequeña incisión, pero que paraliza una función orgánica. El efecto bueno que se intenta es evitar enfermedades hereditarias, lo cual en sí es bueno y deseable.

El efecto malo, que hay que admitir, sin intentarlo, para conseguir el bueno, es la supresión de la potencia generadora. Esto envuelve un grave peligro, según los médicos consultados por el P. Schmitt. Según algunos médicos españoles consultados por el P. Ferreres, no causa la *atrophia testicolorum*, á veces causa la muerte y otras una debilitación gradual. Esta degeneración y decaimiento físico va acompañada de una aminoración de las facultades vitales, como en la castración, que por eso ha sido estigmatizada como un crimen de lesa humanidad. Además de que la restauración de la "facultas generandi" no parece posible, dado que sobrevenga la atrofia.

Finalmente, como dicen los defensores de la vasectomía, que queda "la aptitud ad coitum", y por consiguiente "la iibido sed imperfecte satiata", se sigue que no se consigue ningún efecto bueno moralizador en los criminales degenerados. Así, que físicamente considerado no es una mutilación leve.

Las conclusiones del P. Schmitt son que el hombre no puede privar de lo que da Dios—como es la facultas generandi—, se puede aconsejar la renuncia al ejercicio, pero no se puede destruir la *facultas;* que la segunda condición no se cumple porque el efecto de no procrear prole defectuosa no es igualmente inmediato que la privación de la *facultas*, que es inmediato y por éste se consigue el anterior; que es diferente el caso de la persona que por salvar la vida es amputada; que como castigo tampoco se puede admitir, porque no castiga, sino que estropea al hombre, y que sería expuesto á una mayor relajación el sujeto operado, porque no debía tener miedo á los efectos de ciertos actos.

El P. Donovan contesta al P. Schmitt que el principio que aplica á esto "la vasectomía tiene dos efectos: uno malo, otro bueno", no quiere admitir más que *physice* malum effectum sed non moraliter. Propone la cuestión de otro modo: la legislación adoptada en varios Estados de la Unión ¿es válida? Parece inclinarse á que sí, pero quiere que se discuta por los teólogos.

"¿Es, pues, ilegal la vasectomía?" Con este título el P. Labouré refuta al Jesuíta Schmitt. Expone sus argumentos y niega que sea un efecto *malo*

la privación; distingue entre mal moral y físico. "En mi contestación á Monseñor De Becker y al P. Rigby probaba la legalidad de esta privación del poder generador, considerado desde el punto de vista del derecho, ya en el orden temporal, ya en el orden espiritual, porque en circunstancias dadas ni es *malo* ni *ilegal*." Mi argumento puede resumirse en estas palabras: "Una grave mutilación puede ser efectuada legalmente por la autoridad pública si es moralmente necesaria para la preservación de la sociedad. Tal es la vaseetomía, luego es legal."

Dice que el P. Schmitt supone, pero no prueba, que la privación del poder generador es mala *in se*.

Las consideraciones de orden físico —1.°, el peligro de la operación; 2.°, la atrophia testiculorum; 3.°, que no está probada la restauración del poder generador, y 4.°, que por esta operación no cesarán los males del organismo— no debilitan nuestro argumento, que no mira nada de esto, sino el *bonum publicum*, que se procura con impedir la generación de hijos degenerados. Luego se queja de que en la revista alemana citada, el dicho Padre Jesuíta falsease sus palabras al decir: "que yo he dicho que *la vasectomía es ilegal, considerada como un medio contra el onanismo, pero que es legal cuando se use para impedir el excesivo número de hijos y para prevenir el feticidio, porque aquí se ha de tener en cuenta el bien de la sociedad*." Yo propuse la cuestión: "¿Es lícito recurrir á la vasectomía para impedir el excesivo aumento de la familia, sin recurrir al onanismo ó al feticidio?" El Padre Jesuíta ha tomado esta cuestión ó pregunta por mi doctrina. Yo decía. "El ficticio *bonum familiae*, SIENDO LA DESTRUCCIÓN DE LA SOCIEDAD, no puede aducirse como razón para justificar cualquier cosa que vaya contra *bonum societatis*, porque el *bonum societatis est supra bonum familia*."

En el número de Junio de la *Ecclesiastical Review* apareció otro artículo en latín del P. Schmitt titulado "Vasectomia illicita". Responde que el principio asentado de las dos acciones, una buena y otra mala, se entiende también del malum physicum.

Distingue entre el *liberum unum et ipsam existentiam alicujus membri*, la primera cosa está concedida al hombre, no la segunda, por eso no puede destruirlo la ley dada sobre esto *excedit competentiam euctoritatis publicae, et consequenter est invalida*.

La revista *Las Ciencias médicas*, de Barcelona, en su número de Abril de 1910, decía ya á propósito de ese asunto:

"Inútil me parece advertir que la operación propuesta, y cuyo objeto es hacer al hombre estéril, no es ni más ni menos que una castración desde el punto de vista moral; pero con las agravantes que saltan á la vista de cualquiera que tenga ligeras nociones de Fisiología y Moral.

"Bajo otro aspecto no resulta menos inaudito, y hasta chusco, este sistema de sanear la sociedad. Como aquel gobernador á quien los agricultores de su provincia exponían los estragos que la filoxera causaba en sus viñedos, que como remedio infalible les aconsejó arrancarlos y convertirlos en maizales; así también, los que recomiendan esa operación encuentran un procedimiento expedito para acabar con la gente maleante sin necesidad de romperse la cabeza en buscar los medios de educar la juventud."

Como se ve, todos los eminentes moralistas católicos reprueban tal clase de mutilación como ilícita, sin admitir ninguna probabilidad para la opinión contraria. Se trata de una operación quirúrgica que induce ciertamente impotencia é impedimento dirimente del matrimonio; se trata de un atentado contra el propio cuerpo, de quien nadie es dueño sino Dios. En general toda mutilación notable, que no tenga por *fin inmediato* la conservación del todo, es ilícita, y aun cuando tuviese aquel fin únicamente se haría lícita en el caso de no poderse socorrer al todo sino acudiendo á semejante medio. La autoridad civil tampoco puede lícitamente usar de semejantes medios para fines cualesquiera, como no puede en ningún caso matar ni mutilar á ningún inocente. Aun cuando lo intentase (que no sucede así) como medio de castigar á reos de grandes delitos, tampoco podría establecer la autoridad pública semejante género de penas, destituídas de sentido moral y desproporcionadas con la gravedad de los delitos, aparte de la inmoralidad que lleva consigo el poner á hombres de malas costumbres en condiciones de entregarse más desenfrenadamente á actos de lujuria, con los mismos ó mayores incentivos que antes, y sin las trabas é inconvenientes que pudiesen ponerles freno.

Preciso es reconocer que el intento de procurar al bien común, su mejoramiento por medios tan extraños, procede de groseros errores filosóficos y antropológicos que continuamente están causando grandes estragos en todos los órdenes de la sociedad, con el olvido de los sólidos principios de la verdadera y sana filosofía. Y tiene mucha razón la antes citada revista de Barcelona (página 102) cuando dice: "Ni vale tampoco atribuir á la herencia un carácter tan fatal é ineludible, ya que menudean los ejemplos en contrario y aun muchos deterministas admiten con el ya citado Garofalo que "la ciencia moderna... nos enseña que un carácter moral muy marcado, tanto en el bien como en el mal, no persiste en una familia más allá de la quinta generación..." "Según este principio formulado ya por Ribot en su libro *L'hérédité psychologique*, es fuerza admitir tan sólo como limitada, la ley de la herencia."

IV

TRATADOS ESPECIALES

El Sr. Penitenciario de la Catedral de León ha publicado un opúsculo con el título:

Los pecadores públicos, los últimos sacramentos y la sepultura eclesiástica. Empieza el Sr. T. Muñiz su trabajo procurando precisar bien el concepto canónico-moral de lo que es el "pecado público" atendiendo para ello, ya á la razón del pecado ó pecados de que se trate, ya á su *publicidad*, que puede ser tal ó por sentencia firme de juez ó por noticia y ciencia propia de mayor ó menor número de personas relativamente al de los habitantes del pueblo respectivo.

"Aunque todos los sacramentos, dice el autor, puedan recibirse á la hora de la muerte, el lenguaje ha reservado el término de "últimos sacramentos" á la Penitencia y Eucaristía administradas á los moribundos, y á la Extre-

maunción. Con respecto á la Penitencia expone con claridad y solidez la doctrina corriente sobre reparación de escándalo, remoción de la ocasión próxima voluntaria. Lo mismo, respectivamente, cuanto al Viático y Extremaunción, tratándose de pecadores que piden "los últimos sacramentos".

Más dificultades ocurren tratándose de pecadores públicos que mueren después de haber perdido el uso de los sentidos "in actu peccati", ó que hasta entonces habían positivamente rehusado su recepción. Para resolver las dificultades que en los diferentes casos pueden ocurrir, además de atender á lo que dice el Ritual Romano, cuyo texto tiende á la severidad, tiene muy en cuenta los pareceres de conocidos y prestigiosos autores modernos, tales como Génicot, La Croix, P. Ballerini, Aertrys, Gennari y Lehukunl, por lo regular inclinados en caso de duda á la mayor benignidad posible. Tratándose de pecadores que perdieron el uso de los sentidos "in ipso actu peccati", por ejemplo, los duelistas, dice Aertnys: "Non tamen deneganda est iis (Extremaunctio), nam si forte internum actum attritionis miser peccator elicuerit, longe tutius, imo certo ejus salus procurabitur per Unctionem, per absolutionem valde dubie." En esto convienen Genicot y Ballerini con Aertuys, pero discrepan un tanto en la aplicación del mismo criterio al que positivamente rechazó los sacramentos mientras estaba en el uso de los sentidos, pues aun en este caso los dos primeros autores, y no el segundo, se inclinan á que, siendo posible que todavía entonces se arrepientan, podrá dárseles la Extrema-Unción *sub conditione*. A esto último no se muestra inclinado el Sr. Muñiz, y con razón, pues ni hay entonces intención siquiera interpretativa ni derecho en el moribundo á que se le suponga, además del escándalo que podría causar en los fieles que tal vieran. Dice después el Sr. Muñiz por su propia cuenta (número 48): "Parece que á estos pecadores públicos que han quedado privados del uso de los sentidos y que han rechazado los sacramentos se les podrá absolver, *sub conditione*, porque esto se puede hacer sin que ni aun los fieles presentes se den cuenta de ello, y por tanto, sin escándalo. Pero como, además de la razón fundada en la obligación de evitar el escándalo, existe otra muy probable, la falta de intención en estos moribundos, los moralistas no convienen en afirmar la licitud de esta absolución condicionada." Ni se alcanza fácilmente que tal licitud pueda tener la más tenue probabilidad, dado que en semejante caso ni aun habría *materia* (actos del penitente sensibilizados de alguna manera) faltando señales que puedan interpretarse como de dolor, máxime habiendo precedido la suficiente *declaración* en contra. Además, el mismo confesor debiera hacerle saber al penitente su propósito de darle la absolución, aun para la validez, y como suponemos que esto no se hace por hallarse presentes otros, resulta que ninguna razón habría en semejante caso para proceder á dar la absolución *sub conditione*.

Muchas cosas dignas de saberse y de actualidad dice también el Sr. Muñiz en la última parte de su trabajo sobre "la sepultura eclesiástica y los pecadores públicos", siempre en conformidad con las leyes eclesiásticas y lo que exige la prudencia en las circunstancias de los tiempos presentes.

Ha visto ya la luz pública una segunda edición de la obra del P. J. B. Ferreres, S. J., *Las campanas, su historia, su bendición, su uso litúrgico, do-*

minio de propiedad sobre ellas, influencia de su toque durante las tempestades. El título de la obra indica ya con bastante claridad los puntos tratados en este estudio del conocido escritor. Se divide en tres secciones, todas ellas á cual más interesante y útil por más de un concepto. En la primera traza el autor un bosquejo histórico de lo que fueron las campanas y su uso antes del cristianismo entre los judíos y los paganos, entre los cristianos de los primeros tiempos, los monjes de Oriente, los visigodos y mozárabes, etc. En la segunda expone lo referente á la bendición de las campanas, su antigüedad y disciplina vigente sobre esta misma bendición. En la tercera "el uso litúrgico de las campanas", explica con bastante extensión histórica y disciplinariamente, cuanto se relaciona con el toque de las campanas en los diferentes actos religiosos, días, horas, solemnidades y ocasiones memorables en diversos accidentes de la vida pública cristiana. En esta sección es particularmente instructivo el capítulo dedicado al asunto de "Calixto III, el toque del *Angelus* y el cometa de Halley, en que el P. Ferreres refuta hasta deshacerla completamente la "vieja y necia leyenda de que el papa Calixto III, aterrorizado por la presencia de este cometa, que hizo aquel año una de sus más brillantes apariciones, había ordenado el toque del *Angelus* al mediodía para ahuyentarlo, y que contra él lanzó el Papa la excomunión y lo exorcizó".

En la sección cuarta demuestra ser contrario al derecho eclesiástico y civil el entrometimiento abusivo de ciertos Municipios tocante á campanas y campanarios, así como el toque arbitrario de las primeras con motivos profanos, siendo á causa de su solemne bendición cosas sagradas con carácter perpetuo, y consiguientemente del dominio y propiedad de la Iglesia, dependiendo su uso de la autoridad del Ordinario. Las pretensiones en contra que los Municipios pudieran intentar é intentan á veces no tienen otro fundamento que el de mera usurpación, pues que "los Ayuntamientos, corporaciones civiles, están incapacitados para adquirir jurisdicción sobre cosas sagradas y públicas, y así nunca podrán alegar prescripción alguna".

Por último, pone de manifiesto que el fin de la Iglesia en la práctica del toque de campanas al amago de alguna tempestad es el efecto *moral* de las oraciones de la misma Iglesia y no el valor que pueda tener físicamente el sonido de la campana. Y tal efecto *físico* "es hoy doctrina corriente que nada influye sobre las tempestades y sobre los rayos, ni para alejarlos ni para atraerlos".

Así como la inmoralidad es manantial fecundo de desequilibrios orgánicos, de enfermedades y dolencias corporales de todas suertes, también por el contrario la verdadera Moral, la moral conforme con la recta razón y sólidamente cimentada en las enseñanzs y preceptos de la Religión venida de Dios origen de todo bien y de toda verdad, es la mejor de las higienes, la profilaxis por excelencia, para preservar al individuo humano de sinnúmero de enfermedades para sí y para su descendencia. Esto es lo que se propone demostrar el Dr. Charles y Vidal en su obra intitulada *Religion et Médecine. Quelques considérations médicales á propos de divers points de la religion*". Y lo consigue, en efecto, en un bien hecho, aunque no muy extenso análisis,

en el cual pasa como en revista los mandamientos de la ley de Dios, los de la Santa Iglesia, la Doctrina cristiana opuesta á los pecados capitales, las virtudes teologales, y, por último, los Sacramentos de la Iglesia católica, paralelamente con las exigencias orgánicas y psíquicas del hombre, para hacer ver la eficaz cooperación con que la práctica de las respectivas enseñanzas cristianas contribuye al bienestar del individuo humano, considerado desde el punto de vista médico, según su propósito.

Ciertamente que en el Dr. Charles el teólogo no se muestra en la obra de que hablamos á la misma altura que el médico, ni tal desatino pretendería él mismo, pero es de alabar en todo caso su buena intención, que le lleva á sacar partido hasta de textos y autoridades que distan del espíritu cristiano tanto como el Oriente del Occidente. Al hablar, por ejemplo, de la necesaria fe en un Dios único como la mejor (la única) solución á los enigmas del universo, y refiriéndose al famoso "monismo del Cosmos", de Haekel, da á entender que el proceso entablado entre el monismo materialista y el dualismo espiritualista acaso no es en el fondo más que "una guerra de palabras". La verdad es que si semejante divergencia se redujese á cuestión de palabras tan sólo muy lejos habría que ir para encontrar divergencias capitales é irreductibles.

Por lo demás, situado el Dr. Charles en el terreno puramente médico, está en su fuerte, y su libro contiene observaciones preciosas, bien establecidas y razonadas.

También el franciscano P. Gemelli, doctor en Medicina y Cirujía, ha llevado felizmente abundantes luces de las ciencias médicas y antropológicas al campo de la Teología moral práctica en su reciente obra *Non moechaberis* (1), editada primeramente en su lengua natal, el italiano, y trasladada ahora al idioma de Lacio, en el que no será fácil que puedan encontrar pábulo para su gusto curiosidades malsanas. De todas suertes, el P. Gemelli sabe muy bien tratar todas las cuestiones en que se ocupa desde altura bastante para desvanecer toda ilusión engañosa, aun en materias de suyo peligrosas.

El P. Gemelli se propone en su tratado sobre "cuestiones de Teología médico-pastoral", introducir en esta ciencia nociones científicas, resultado de los conocimientos modernos adquiridos principalmente por la observación y la experiencia, é incluídos en la fisiología, la anatomía, la psicología experimental, la psiquiatría, y aun la biología general, en cuanto son principalmente aplicables á lo que constituye la *materia* más frecuente del sacramento de la Penitencia, aquello de que San Ligorio dijo (Lib. 3, núm. 413): "Propoter hoc unum impudicitiæ vitium, aut saltem non sine eo, omnes damnantur, quicumque damnantur." Lo cual basta para formarse idea de la importancia del asunto. Y no es que el P. Gemelli en esta obra diga cosas absolutamente nuevas, ó cuyo estudio precisamente en esta forma sea de imprescindible necesidad, pues lo que en ella se contiene de realmente útil é indispensable para la práctica se encuentra ya en el recto sentido moral de todos

(1) *Non moechaberis. Dispositiones medicae in usum confessariorum.* Librería edittrice Florentina, Florencia

los confesores bien instruídos en la ciencia teológico-moral, reforzada por la experiencia y el conocimiento del corazón humano; pero en todo caso es muy recomendable una obra que proporciona medio eficaz para añadir á lo necesario lo conveniente, y que ilustra los mismos conocimientos de experiencia ordinaria y recto sentido común, con las luces que sobre estas mismas cosas derrama la ciencia, no sólo teórica y especulativa, sino también razonada y sistemáticamente experimental.

Empieza el P. Gemelli su libro con algunas nociones biológicas relativas al instinto sexual de los animales, medios y finalidad de la procreación, y aplicación más concreta de estas leyes generales á la especie humana. Es notable en este capítulo la breve y clara noción que da sobre los centros nerviosos y funciones respectivas en el instinto sexual. Después pasa á tratar de la necesidad de moderar con tratamiento apropiado, ya medicinal, ya higiénico, las causas de que depende el apetito sexual, con sus variedades, ya fisiológicas, ya patológicas, para lo cual se precisa el conocimiento racional de los temperamentos, la herencia; ó causas externas, tales como los alimentos, etc., ó bien patológicas, más ó menos complicadas á su vez. Dedica luego otro capítulo á demostrar la grande falsedad entrañada en las teorías de algunos escritores médicos que con espíritu sectario han atribuído á la virtud de la continencia graves inconvenientes, que no existen, sino por el contrario, enormes ventajas en favor de la castidad, aun considerada bajo el aspecto de la integridad y buen funcionamiento del organismo, abundando en favor de esta tesis los argumentos intrínsecos, y los extrínsecos ó de autoridades que cita oportunamente.

El capítulo cuarto es acaso el que contiene doctrina de más práctica y útil aplicación en el terreno puramente médico. Trata de la profilaxis (cura preventiva) de la incontinencia, atendiendo para ello á las causas, ya internas ya externas de aquel vicio, y añade luego importantes notas sobre profilaxis higiénica, atendiendo para ello á los alimentos, bebidas, ejercicios corporales é intelectuales, etc. Y después de la profilaxis viene lo referente á la terapéutica (curación) de los vicios contrarios á la castidad. También dedica un capítulo á la psicología, que en estos últimos años ha llegado á alcanzar grande favor, y á que se ha atribuído mayor eficacia de la que realmente proporciona, si de ella se suprime la "meditación reflexiva" de las verdades eternas, con los demás auxilios sobrenaturales que únicamente dentro de la verdadera religión pueden encontrar los desgraciados víctimas de hábitos arraigados contrarios á la continencia. En el último capítulo, que en nada desmerece de los anteriores, trata con gran conocimiento de causa sobre las aberraciones sexuales y los medios conducentes á su curación.

La doctrina contenida en este trabajo del ilustre franciscano es conocidamente sana y sólida, ya considerada teológica, ya filosófica ó científicamente.

V

MANUALES

Abundan al presente las obras de Teología moral, que ofrecen reunido cuanto de importante se relaciona más ó menos directamente con esta ciencia. En estos tratados puede también hallarse mucho de lo que en rigor pertenecería á la ciencia del Derecho canónico, pero es materia de conocimiento necesario á los fieles, singularmente á los confesores. Son preferibles los tratados de moral, que de suyo pueden mejor contribuir á formar buenos confesores. El sacerdote que hoy no fuese tal, ciertamente que no podría inculpar de su deficiencia á la falta de tratados completos sobre la materia. Lo que sobre el particular se ve es que los autores reputados entre los que se puede escoger se multiplican, y que siendo muchos éstos, las obras de bastantes de entre ellos se reeditan á los pocos años de haber aparecido, experimentando las sucesivas ediciones aumento cada vez más considerable, en razón principalmente de las variaciones y modificaciones que la disciplina y la legislación eclesiástica experimentan en los tiempos actuales.

Posteriormente á la última edición de la obra del P. Morán vió la luz pública la *Teología Moral* del P. Fr. Esteban Sacrest, O. P., escrita en el idioma castellano. De ella dice el mismo autor: "Esta obrita tiene por objeto servir así como de compendio del P. Morán y de reminiscencia del P. Lárraga..." Por nuestra parte podemos asegurar que es un compendio *muy bien hecho,* en el cual aparece también propio estudio de los elementos más recientes, con una atinada selección para deducir resultados claros y precisos de la labor comparativa de todos. Merece especial recomendación en su Tratado quinto *Documentos importantes* el que lleva el epígrafe "Número duodécimo", que es un resumen del *Praxis confessarii* de San Ligorio (*Homo Apostolicus*), y en este mismo el cap. III, pág. 734, donde se hallan reunidas y bien explicadas las principales nociones de *Mística,* necesarias de saber á los confesores debidamente instruídos para dirigir á cualquier clase de personas. También acompaña á todos los ejemplares de la obra del P. Sacrest un breve suplemento, explicativo de las "modificaciones introducidas", novísimamente en materias disciplinares, v. gr., sobre la nueva organización de las Congregaciones Romanas, sobre las Indulgencias, escuelas laicas, etc.

Desde que el venerable Sr. Claret había editado, ilustrándolo con algunas notas, el famoso *Lárraga,* en época de decaimiento para la *Teología Moral;* el Lárraga á quien tantos jóvenes aspirantes á presbíteros, y tantos seminaristas durante generaciones enteras habían acudido en demanda de ciencia y auxilio para soportar victoriosmente las dificultades de algún examen de fin de curso ó previo á la recepción de alguna Orden sagrada; este Lárraga, decimos, estaba ya casi relegado al olvido hasta que el P. Saralegui vuelve á presentarle al público nuevamente. Ya se había agotado en poco tiempo una edición del "Lárraga-Saralegui", y de éste acaba de hacerse otra nueva,

añadido con todo lo que posteriormente ha ido apareciendo perteneciente al dominio y utilidad de la ciencia moral.

"Desde que el P. Lárraga escribió su obra —dice en su prólogo el P. Saralegui— ha progresado mucho la ciencia moral, y han emanado de la autoridad de la Iglesia muchas é importantísimas disposiciones que es necesario tener en cuenta en la resolución de los casos, pues ellas constituyen hoy una parte muy principal de la legislación vigente. Es cierto que el Prontuario en que nos ocupamos fué reformado por el docto Presbítero y Profesor de Teología D. Francisco S. Grosín. Pero las doctrinas de este sabio Profesor, aunque muy apreciables generalmente, por su concisión y claridad, no pocas veces, sin embargo, se resienten del rigorismo de la época en que escribió (1795), y son contrarias al texto del P. Lárraga, á las de San Ligorio y á las enseñadas hoy comúnmente por los autores más sanos y recomendables. Razón por la cual será necesario suprimirlas casi por completo en esta nueva edición, apartándonos de ellas respetuosamente."

Advierte también el P. Saralegui que la doctrina del P. Lárraga es "en casi su totalidad la misma que cerca de un siglo después enseñó San Alfonso M. de Ligorio y aprobó la Sagrada Congregación".

Las adiciones que por su propia cuenta hace á la primitiva obra de Lárraga son de tal cuantía que el libro, según en la actualidad aparece, más bien debiera decirse Saralegui-Lárraga que no al revés. Aunque todas ellas están hechas con acierto y oportunidad, es de notar como de especial interés lo que dice sobre las huelgas (pág. 484).

El inolvidable P. Morán, en el prólogo á su *Teología Moral* decía, hablando de los inconvenientes que á veces presentan los compendios: "No pocos se equivocan estudiando á Gury, creyendo que cuando cita á San Ligorio á favor suyo está en un todo conforme con el Santo Doctor, pero las *Vindicias Alfonsianas* (edición de Roma de 1873), en la pág. 906, ponen 164 lugares de Gury en que cita equivocadamente al Santo Doctor, y como Gury anda en manos de todos, pondré al fin de esta obra las palabras literales en que discuerdan los dos."

El lector podrá por sí mismo comprobar si las "discordancias" á que alude el P. Morán en su obra, concienzuda como pocas, subsisten en la quinta edición que de ella hizo ha poco el inteligente P. Ferreres, el cual añadió, reformó y mejoró tanto al antiguo Gury que ahora ya apenas se le conoce. En el número pasado de esta Revista (pág. 174) se hace una breve reseña bibliográfica del nuevo Gury-Ferreres, por lo cual parece innecesario insistir sobre el particular.

Como compendio conciso y bien nutrido, y aún podemos añadir que bien informado, el del P. J. Busquet, del Corazón de María. Lleva por título *Thesaurus Confessarii*, y de él se hizo la quinta edición en este mismo año. Es de mucha utilidad, sobre todo para los que hayan hecho estudios serios de Teología moral, como medio de recordar y poner en la memoria orden sobre las muchas cosas que en diferentes lugares todo buen moralista habrá leído. Para los que no hubiesen hecho estudios especiales de esta ciencia les resul-

tarán obscuras ó poco inteligibles muchas de las cosas contenidas en este compendio del P. Busquet, por lo demás bien redactado. Además de las doctrinas ligorianas tiene lugar muy importante en la exposición de la doctrina y determinación de puntos dudosos, el criterio de los autores más modernos, frecuentemente inclinados á los pareceres benignos, tales como Génicot, Lehmkuhl (11.ª edición), Marc..., etc. Tiene un tratado bastante completo y conforme con las disposiciones novísimas acerca de *las indulgencias*.

A. Tanquerey y E. M. Quevastre acaban de publicar en colaboración un librito precioso, verdaderamente manual (1). Tanquerey es ya bastante conocido por sus estudios teológicos, sobre todo los de teología fundamental. E. Quevastre ha sido muchos años Profesor de Moral en los seminarios de Bayeus, Coutances y Carentan. El librito presente es un compendio de la Synopsis publicada por los mismos autores hace algunos años, y á la cual envían constantemente para mayores dilucidaciones. Nada tiene de nuevo en el método, ni en criterio, ni en opiniones raras. En las cuestiones debatidas, los autores no suelen tener opinión propia. Al tratar de los sistemas de moral hablan sólo del Probabilismo y del Equiprobabilismo como *principales*, sin hacer siquiera una pequeña alusión al Probabilismo. La segunda parte de la respuesta aquella de la Sagrada Congregación acerca de la doctrina moral de San Ligorio: "quin inde reprehendi censeantur qui opiniones ab aliis probatis auctoribus traditas reguuntur", la refiere exclusivamente á los probabilistas que llaman moderados. Por lo demás, es un resumen magnífico, claro, compendioso, completado con todas las disposiciones modernas emanadas de la Santa Sede hasta principios de 1911. Puede ser utilísimo para recordar en breve tiempo y con poco trabajo ciertos detalles de derecho eclesiástico; sobre todo, un magnífico manual de repaso.

Fr. Pedro N. de Medío, O. P.

---

(1) *Brevior Synopsis Theologiae moralis et pastoralis.* Auctoribus A. Tanquerey et E. M. Quévastre, XVI-606 páginas. En rústica, 4 francos. Desclée y Cía., Tournai (Bélgica).

BOLETIN DE FILOSOFÍA

CRITERIOLOGÍA

La palabra *Criteriología* es una palabra inventada ayer dentro del escolasticismo y que todavía no ha salido de él. Los estudios generalmente comprendidos en ella reúnense más corrientemente bajo el título de *Crítica*, cuyo problema capital es el valor de los conocimientos humanos, cuyo dominio todavía no está bien definido puesto que muchos de sus problemas fundamentales se tocan y se entreveran con los problemas de lógica, de psicología, de metafísica. El mismo problema del conocimiento, el problema crítico, es para unos exclusivamente lógico, para otros es netamente psicológico y para otros metafísico.

Yo no adelantaré una definición concreta de esta rama de la filosofía, porque esta definición pende de las soluciones concretas dadas á los problemas que se tomen como primeros. Una solución dada de un problema particular, plantea ó hace desaparecer otros muchos problemas que con él están relacionados: adelantar una definición sería adelantar una solución.—Es lo que tiene que suceder siempre al ocuparse de estos problemas tan difíciles, tan *reflejos*: es lo que hacía ayer R. B. Perry, por ejemplo, en *The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods* (1). No se preocupa él de hacer una definición que convenga con la realidad de las cosas: la realidad es lo de menos. Basta que en esa definición no choque con el sentido común para que pueda admitirse como buena. El sentido común distingue en todo acto de conocimiento cuatro elementos: sujeto que conoce, acto de conocer, cosa conocida y aspecto particular de esta cosa, que es el objeto del conocimiento. El objeto propio de la epistemología será exclusivamente estudiar las relaciones que unen á estos cuatro elementos.—Esta definición del objeto de la epistemología, aunque se llame de sentido común, aventura soluciones que buscamos, soluciones sobre los criterios, sobre el constitutivo del conocimiento, sobre su valor... sobre todo: lo supone todo, y para quien todo lo supone no hay problema posible.

El problema criteriológico.—No es esto decir que toda posición del problema epistemológico suponga el problema con una solución determinada. Es lo que pretende Nelson. La criteriología, para él, es una ciencia que estudia el valor

(1) *A Division of the Problem of Epistemology*. 23 de Diciembre de 1910.

objetivo del conocimiento. Supone que esto del valor objetivo del conocimiento es un problema, y espera resolverlo, aunque en vano. Dado un criterio cualquiera para resolver este problema, este criterio ó es conocimiento ó no lo es. Si es conocimiento, el problema subsiste, porque él mismo está en el dominio de la criteriología; debe probarse. Si no es conocimiento, entonces podrá al menos ser objeto de conocimiento, podrá ser conocido. El conocimiento este, del cual el criterio es objeto, será válido sólo en el caso en que el criterio sea aplicable. ¿Cómo conoceremos esta aplicabilidad? Por el conocimiento cuyo objeto es el criterio.—¿Cómo conocemos que este conocimiento es válido? Por el criterio que se supone desconocido mientras el conocimiento no existe, mientras no existe como criterio conocido. Así es como la posición, toda posición del problema, envuelve una contradicción manifiesta, puesto que pretende resolver un problema que no tiene solución, puesto que resuelve con solo ponerlo el problema que así y todo es insoluble y absurdo (1). Nelson es un destructor feroz, casi fanático, no respeta autores, ni ideas, ni sistemas: sólo ante Fries se detiene, aunque también le echa en cara una ambigüedad y un paralogismo. Y su libro, desafortunado ciertamente, amable para pocos, intransigente con todo y con todos, es la afirmación más clara de que el problema es un problema dificilísimo y realísimo, que se plantea con sólo pensar en él y que la discusión preliminar no debe versar acerca de si el problema es posible ó no es posible, si ha de plantearse ó no ha de plantearse, sino más bien acerca de cómo ha de plantearse. La conclusión literal del libro es que el problema es insoluble y que no se debe pensar en él: la conclusión verdadera es que el problema existe y que es perentorio y que hay que pensar mucho en él con esperanza de obtener algún resultado.—Por lo demás Nelson ha criticado, no el problema, sino una posición extrema del problema.

Hay otras posiciones á las cuales las críticas suyas demoledoras no alcanzan. Y esas críticas no alcanzan en primer lugar á los que lo plantean y lo resuelven en el terreno puramente psicológico, ni tampoco á los que admiten el conocimiento demostrado como válido por sí mismo ni acudir á criterios extraños á él, y mucho menos á los que admiten el problema como difícil, pero no como primero.

Una de estas posiciones desdeñadas por Nelson es la que expuso A. Cappellazzi en *La Scuola Catolica* (2). A su juicio, el problema criteriológico no es un problema primero ni mucho menos: es un problema *póstumo*. Si fuese primero, como los neo-criticistas pretenden, no podría jamás plantearse, porque supone, no sólo el conocimiento abstractamente válido, sino una serie de conocimientos reales; pertenecería á la razón directa y no á la razón refleja, como de hecho pertenece. Como nadie puede juzgar el pensamiento si no lo supone ya pensado, el problema criteriológico no puede versar acerca del valor del pensamiento ó de la facultad en general. O se supone que tiene algún valor, y entonces no hay problema, ó se supone que no lo tiene, y entonces hay problema; pero es un contrasentido plantearlo y preguntar por la certeza. Siendo, pues, insoluble la cuestión por el procedimiento *a priori*, no puede ponerse en general, sino que debe limitarse á algunas facultades y á algunas operaciones; y por eso es un problema *de aplicación;* se-

(1) *Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem.* (Sobre el así llamado problema del conocimiento) Göttinger.—Estas ideas literalmente reprodujo, después de publicar el libro, en el Congreso filosófico de Bolonia celebrado en Abril de 1911.

(2) *Note sul problema criteriologico.* Marzo 1910.

cundario, un problema *de relación*, que debe fundar su razón de ser y su método en las condiciones peculiares de las facultades á quienes se aplica. Aun en este sentido no puede aplicarse á las facultades cognoscitivas en cuanto cognoscitivas, puesto que no se puede demostrar el valor cognoscitivo de una facultad *a priori*, como, es claro, ni *a posteriori*, porque implica un círculo vicioso; sólo puede aplicarse á las funciones, al proceso, á los conocimientos derivados, al raciocinio, y no al *poder funcional* primero, á los primeros principios. Ni puede tampoco ponerse el problema en cuanto al conocimiento sensitivo, porque el criterio *certificativo* sólo puede aplicarse á los conocimientos que son verdaderos ó falsos, y el conocimiento sensitivo no es verdadero ni falso. En este caso el criterio debe limitarse á comprobar la existencia de las condiciones necesarias para la validez del conocimiento. Aun relativamente á los conocimientos derivados, el problema no puede plantearse sin suponer la conformidad del sujeto con el objeto, la unidad del acto cognoscitivo; si la conformidad esa es vana ó apariencial solamente, la posición del problema es ridícula. Por aquí se ve que un escéptico no puede plantear siquiera este problema sin un contrasentido, y por aquí se ve también que el criticismo, al hacer una cuestión general de un problema particular, al tomar el problema criteriológico como un problema primero, destruye el problema mismo; esto hacen cuantos reducen el problema criteriológico al estudio de la posibilidad del conocimiento en lugar de reducirlo al estudio del criterio certificativo. La objetividad del conocimiento no es conclusión, sino principio; el problema consiste en buscar el criterio, el *medio lógico justificativo de la verdad del conocimiento*. Y como este medio es *medio* y no *causa*, es *lógico* y no psicológico, por eso el problema criteriológico es un problema esencialmente lógico.

Esta es en el fondo la posición que han adoptado también todos los filósofos modernos nocriticistas. Balmes, por ejemplo, no cree que deba discutirse si la certeza existe, sino sólo debemos investigar lo razonable y científico de la certeza, los medios lógicos que justifican el conocimiento cierto. Mercier lo enuncia en toda su generalidad: «¿Posee la inteligencia humana un criterio de verdad que discierna entre un asentimiento legítimamente cierto y un asentimiento cuya certeza se apoya solamente en una disposición afectiva del sujeto que piensa?» Pero dentro de este modo de ver el problema criteriológico como reflejo, no como directo ni como primero, existen aún divergencias notables que conviene no olvidar. Mercier daba á su enunciado general que he referido una expresión más concreta y más explícita en estas dos proposiciones: «La síntesis mental ¿es siempre el resultado de una disposición completamente sujetiva, ó existen también asentimientos *causados*... por la *manifestación objetiva de la relación* que expresa el juicio? Las leyes de esta relación ¿son también las leyes de las *realidades* á las cuales de hecho las aplicamos?» (*Criteriologie*, núm. 27.) Este modo de determinar el enunciado general no agradó á todos los escolásticos. V. Bernardi escribió á este propósito una sección de artículos en la *Rivista di Apologia Cristiana* (1). Según él, el primero de estos dos últimos enunciados no es completo, porque no abarca toda la extensión del problema criteriológico ni todos los conocimientos. Conocer la verdad no es solamente conocer una relación ideal, puesto que la verdad existe también, aunque de un modo imperfecto, en la aprehensión intelectual. Por eso hay

(1) Mayo-Junio-Julio de 1910.—Publicados después aparte; Treviso, 1911.

conocimiento verdadero, aunque imperfecto, con sólo el análisis, antes de que la mente llegue á la síntesis de la relación de un predicado con un sujeto; además de que nuestras síntesis mentales primeras son determinadas por la percepción explícita de la naturaleza de las cosas extramentales y de su existencia. Y así, la posición exacta es la siguiente: «Sentimos en nosotros asentimientos ó relaciones ideales y asentimientos ó hechos experimentales. El entendimiento puede examinar sus asentimientos y distinguir los motivados de los no motivados. Y como lo primero que conocemos no es la objetividad de las relaciones ideales y por ellas el orden experimental, sino solamente nuestro asentimiento á verdades de ambos órdenes, el problema de la objetividad del conocimiento no es uno, el de las relaciones ideales, sino dos: primero, *la objetividad de nuestros conocimientos ideales* y segundo, *la objetividad de nuestros conocimientos experimentales.*»

Como se ve, las divergencias se fundan solamente en una idea que está aún por discutir y aclarar suficientemente: es la idea del conocimiento. Lo único que separa á Bernardi y á todos los que frente á Mercier se han puesto tratándole de innovador y de aventurado, no ha sido más que aquella frase con que enuncia concretamente la parte primera, fundamental como él dice, del problema criteriológico. En lugar de decir «todo conocimiento», traduce esta palabra y decía: «la síntesis mental.» Pero ¿todo conocimiento es síntesis? Mercier afirma que sí, y en consecuencia reduce el problema todo á la objetividad de las relaciones ideales, del sujeto y del predicado. Bernardi dice que no, y no puede admitir esa posición como completa y por eso la divide. Es la cuestión controvertida del concepto de la verdad lógica que acompaña siempre al conocimiento.

Verdad —Hay una definición corriente admitida aun por los filósofos modernos realistas no adictos á la filosofía escolástica: *adaequatio intellectus et rei.* Pero esta fórmula es obscura y exige una explicación: su expresión misma tiene algo de material y de poco exquisita. Mercier hizo esta explicación, á juicio suyo, la más conforme con Santo Tomás y sus comentadores y con toda la tradición escolástica; á juicio de otros, completamente innovadora y que sacaba de quicio toda la criteriología y gran parte de la ideología escolástica. Según Mercier, la verdad lógica es «un juicio que está en conformidad con una relación objetiva», es decir, el juicio que afirma la conveniencia del predicado con el sujeto cuando realmente convienen ó la niega cuando realmente no convienen. La explicación esta se funda en que la verdad implica relación que pende siempre y esencialmente de un pensamiento. Esta relación no es posible si los dos términos no están presentes al entendimiento por medio de dos representaciones correspondientes, de dos formas inteligibles, que exigen consiguientemente dos actos de aprehensión. Tendremos, pues, verdad lógica cuando pongamos entre estas dos formas inteligibles ó representaciones la misma relación que une á los dos términos que representan. Inmediatamente el P. Folghera, O. P., en la *Revue Thomiste* notó la posición esta de Mercier y quiso esclarecer la idea esta en Santo Tomás y en sí misma; y después de explicaciones mutuas y mutuas insistencias quedó definitivamente frente al Director del Instituto Católico de Lovaina, afirmando que la verdad lógica no era la conformidad del entendimiento con una relación objetiva entre dos términos representados, sino la conformidad entre el pensamiento y una realidad. El debate ha sido apenas interrumpido: Sentroul, en la *Revue Néo-Scholastique;* Canella, en *La Scuola Cattolica;* Geni, en *Etudes;* Masnovo, en la *Rivista Neo-Sco-*

lastica, y ahora Bernardi en los artículos citados, han estudiado la definición esta en la antigüedad escolástica, sin que hayan llegado á precisar su sentido ni en los textos, y la han estudiado en sí misma sin llegar á un resultado satisfactorio. Bernardi se pone también en contra de la interpretación de Mercier; es su tesis: «la verdad es la conformidad entre un concepto y la cosa por él representada.» Quien niegue la verdad al simple concepto, á la simple aprehensión, no puede salvar la verdad lógica ni siquiera en el juicio, porque ¿cómo sabemos que las dos formas inteligibles, las dos representaciones por cuya comparación juzgamos de la conveniencia ó no conveniencia de los dos términos, sujeto y predicado, corresponden á éstos si no es por la simple aprehensión? Quien no admita que la verdad lógica existe en ella, no puede dar á las formas inteligibles, á las representaciones, el nombre de tales, porque no es verdad que lo sean, y no es verdad que lo son, en esa hipótesis, porque no tenemos aún más que simple aprehensión y en ella no hay conocimiento, no hay verdad. A continuación estudia el concepto éste en Santo Tomás, y termina diciendo que «cuando los modernos intérpretes de la filosofía escolástica atribuyen la verdad al simple concepto *inchoative, quadantenus*, dicen algo muy justo, y no es que busquen, como dice Mercier, una escapatoria vana. Ya se ve que el librito de A. Bernardi enseña claro que el problema de la definición de la verdad lógica es dificilísimo, aun dentro de la escolástica, y sobre todo su importancia capital para plantear con tiento y resolver con acierto el problema criteriológico.

Ultimamente, ha vuelto Sentroul á estudiar el problema de la famosa definición tradicional (1) en sus artículos sobre *La vérité et le progrès du savoir*. Si la verdad no es *la conformidad del juicio con una identidad real*, no es posible explicar el progreso del conocimiento: es su tesis. La definición famosa «adaequatio rei et intellectus» no es de Aristóteles, es de un comentador judío del Filósofo. Es muy controvertible que Santo Tomás la admitiese como definición; mas probablemente, la aceptó y conservó como uno de otros tantos adagios. Literalmente tomada, confunde el conocimiento verdadero con el conocimiento adecuado de las realidades existentes. El conocimiento adecuado es el conocimiento que agota toda la realidad; pero ningún conocimiento nuestro agota toda la realidad concreta existente, y sí sólo el contenido objetivo de un concepto: resulta, pues, que si definimos por la «adaequatio» la verdad lógica, no podemos conocer de ninguna manera las realidades individuales existentes; y donde no hay conocimiento, no hay progreso del conocimiento, ni pueden darse grados de conocimiento. Pero hay otra «adaequatio» que basta para que el conocimiento sea verdadero, sin que llegue á adecuado: es la que existe entre el *intellectus* (juicio) *et rem* (identidad objetiva), y así el conocimiento progresa, porque esa adecuación que constituye la verdad es esencialmente el juicio mismo. El simple concepto es una imagen de la *quidditas*; pero como una misma cosa no se adecua consigo misma, decir que un concepto es verdadero es decir que se adecua á la realidad que representa. ¡Vaya una verdad! El concepto es verdadero, como es verdadera una cosa, no como es verdadero un conocimiento. La verdad lógica se encuentra, pues, exclusivamente en el juicio.

Fuera de la escolástica el concepto de la verdad es un caos impenetrable. Schiller, en el Congreso filosófico de Heidelberg, se revolvía contra la tradicional defi-

(1) *Rev. Neo-Scholastique de Philosophie*. Mayo y Agosto de 1911.

nición de la verdad «*conformitas intellectus et rei*». Pero ¿qué es esta *conformitas*? decía, ¿del sujeto con el objeto?—Pero ¿qué es esta relación y este objeto? Será la imagen de una realidad. En este caso, ¿cómo comprobar su exactitud? Mientras esta exactitud no se compruebe no hay verdad posible; y los comprobantes de la verdad son sus consecuencias. Si éstas son buenas, la afirmación es verdadera; si son malas, la afirmación es falsa. Es quizás el argumento único poderoso, y sin duda el más fuerte, que contra el intelectualismo se ha pronunciado. Esta es la idea capital del pragmatismo en la cuestión del conocimiento cierto y que dentro del sistema ha necesariamente llegado á plantear el problema del concepto de verdad en sí misma, independientemente de sus consecuencias buenas ó malas que lo comprueban, y que no pasan de ser meros signos. Aunque algo vieja ya, mencionaré para evitar exposiciones largas, la *clasificación* que del *número infinito* de soluciones pragmatistas hizo Royce en 1908 (1). Distingue él el instrumentalismo, el individualismo y el relativismo. Para el primero, la verdad es el pensamiento que se adapta al medio individual ó social; para el segundo, es el pensamiento que se adapta á la voluntad individual, y el tercero, á pesar de su nombre, admite y defiende la verdad como una cosa absoluta, independiente de necesidades y de tendencias; es el pensamiento conforme (¿lógicamente?) con los principios sistemáticos fundamentales de donde se deriva.

Yo no creo que se pueda exigir claridad en la exposición de ideas que no son claras ni en sus defensores, ni en sí mismas. El 1909 publicó W. James uno de sus últimos libros (2). Murió el maestro, y los estudiosos de su filosofía continúan aún buscando explicaciones, buscando en su concepto de verdad una claridad y una idea concretísima, que seguramente no encontrarán, porque pienso que no existen. En este libro recogió el autor cuanto había escrito antes en diversas revistas acerca de su concepto de verdad. Al terminar uno de sus estudios que recientemente había publicado en *The Philosophical Review* escribe esta definición: *The truth of the idea is one ralation of it to reality, just as its date and its place are other relations.* La verdad de la idea es una relación entre la idea misma y la realidad, así como su duración y su lugar son también otras relaciones. ¿Qué significa esto? Antes defiende que su pragmatismo no es un sujetivismo cerrado, que, si bien es cierto que nosotros hacemos la verdad, también es cierto que los objetos de nuestros conocimientos nos son dados de fuera, son transcendentes con relación al sujeto, aunque de tal modo transcendentes que podamos relacionarnos con ellos por medio de la experiencia. Según esto, aunque el sujeto produzca la verdad, no es él el que produce la realidad. Tenemos, según James, tres elementos: idea, realidad, relación de la idea á la realidad. La palabra esta *relación* la traduce él frecuentísimamente por *adaequatio* y por *conformitas*. Esta relación, adecuación ó conformidad consiste *en cierto modo de obrar* que el sujeto pone: el sujeto es, pues, quien hace la verdad. El volumen termina con un diálogo en el cual se lamenta de que la generación presente se muestre tan refractaria y aun tan adversa á su teoría de la verdad *tan sencilla y tan natural*. Es también de lo que en Enero último se lamentaba su discípulo y admirador Lalande (3), para quien antes de su

(1) *Mind*, pág. 453.
(2) *The Meaning of Truth. A Sequel to Pragmatism.* Logmann et Comp. London.
(3) *L'Idée de vérité, d'après James et ses critiques. Revue Philosophique.* Enero, 1911.

maestro nadie había puesto ni resuelto en términos precisos el problema de la verdad. La teoría realista que pone un *mundo en sí* y defiende el conocimiento como una copia fiel de este mundo es absurda. La teoría idealista de la verdad puramente deductiva es una quimera. James sólo ha dado una solución positiva. Ideas verdaderas son aquellas que nosotros podemos asimilar, corroborar y *verificar*. Ideas falsas son las que no pueden ser verificadas ni corroboradas ni asimiladas. La verdad de una idea no es una propiedad fija, perpetua é intrínseca á la idea: la verdad sobreviene á la idea, la idea se hace verdadera. La verdad es un hecho, un *processus*, es su propia *verificación*. Es lo que había escrito Schiller casi literalmente: «All truths must be verified to be properly true. A truth which will not (or cannot) submit to verification is not yet a truth at all (1).» Y Dewey: «Verification and truth are two names for the same thing (2)». En cambio el mismo James, no obstante las exageraciones de sus discípulos, admite que las proposiciones son verdaderas aun antes de que el entendimiento las conozca como tales. Lalande piensa que estas palabras para ser exactas en James deben entenderse en sentido pragmatista, es decir, que las proposiciones son verdaderas cuando nosotros las creemos capaces de producir los efectos que aparecerían y serían su verificación.

Y sin embargo de ser una teoría *tan sencilla y tan natural*, tiene en contra suya, además de la gran mayoría de realistas intelectualistas, á gran número de filósofos neocriticistas. A M. Jerusalem (3) le simpatiza grandemente la teoría pragmatista de la verdad, porque le parece responder á una exigencia moderna muy profunda, la de hacer que la filosofía sea norma de conducta, sobre todo desde el punto de vista de la moralidad: puesto que el pensamiento no es más que una parte de la vida, la verdad debe ser también un valor de la vida. Sin llegar á conceder tanto Bakeveel (4) concede que aunque la verdad no consista ni penda de su verificación, debe, sin embargo, ser práctica, debe ser algún valor real en la vida intelectual, social, moral, religiosa. Pero los que así transigen son pocos. Basta recordar un incidente curioso ocurrido en el pasado Congreso filosófico de Heidelberg. Mientras Royce exponía las tendencias nuevas pragmatistas reduciéndolas á las tres grupos que he referido, le interrumpió una voz autorizada: No necesitamos una noción nueva de la verdad, bástanos la antigua. Lo que necesitamos es descubrir verdades nuevas (5). Y C. Kick retaba al pragmatismo á que concretase en fórmulas intelectuales precisas el significado de los términos de su concepción de la verdad. El significado del término *valor* es indeciso, y los pragmatistas quieren explicar lo que es la verdad sin explicar lo que es el valor. Tan pronto dicen que la verdad tiene un valor, como que la verdad es un valor. Después de oposición rigorosa, terminaba afirmando que «la verdad que no es más que un valor no es verdad» (6). Nelson llega á afirmar que el pragmatismo lleva lógicamente á la destrucción del pensamiento (7). Y así todo esto es como una venganza justa de aquel desdén con que Ja-

(1) *Studies in Humanism.*—Essay. I. *Pragmatism and Humanism.* § 2.
(2) *The dilemma of the intellectualist teory of truth.*—*The Journal of Philosoph.*, pág. 433.
(3) *Revue de Métaphysique et de Morale.* 1910, pág. 947.
(4) *Philosophical Review.* Septiembre.
(5) Cfr. *Revue de Philosophie.* Febrero de 1909.
(6) *The humanist theory of value. Mind.*, Abril 1911.
(7) *Rev. de Met. et de Mor.*, 1908, pág. 497.

mes miraba á Kant, despreciándole y afirmando que su labor había sido una labor infausta para la filosofía, pues que no había hecho más que desviar, entorpecer el curso del pensamiento filosofico á través de los siglos.

Contra el pragmatismo escribió una serie de artículos W. P. Montagne con el título: *May a Realist be a Pragmatist?* (1) El realismo es una doctrina que admite la existencia de realidades independientes de nuestro conocimiento. James afirmaba que él no era subjetivista, que él no hacía la realidad, que admitía cosas exteriores independientes de su conocimiento. Pero ¿puede lógicamente admitirlas siendo pragmatista? El pragmatismo biológico debe admitir la existencia de realidades objetivas sobre las cuales *obra* la razón, pues admite que la razón es un instrumento puesto al servicio de las necesidades del hombre y este instrumento sobre alguna cosa real ha de ejercer su acción. Pero esta teoría no nos da ningún criterio para discernir la verdad del error. Se trata de que el conocimiento satisfaga, no sólo á las necesidades humanas, sino también de que adapte nuestras acciones á las circunstancias que la condicionan, y es preciso que esta adaptación sea verdadera. ¿Cuál es el criterio para conocer esto? El sistema no lo da.—El pragmatismo psicológico que identifica la verdad de un juicio con su verificación no puede ser realista porque identifica el *ser* con el *ser-conocido*.—El pragmatismo ontológico es subjetivista porque atribuye al conocimiento y á las necesidades del hombre un influjo creador sobre el mundo.—El pragmatismo lógico que hace depender la verdad de una proposición de sus consecuencias no tiene relación ninguna con el subjetivismo ni con el realismo.—Los artículos estos tuvieron mucha resonancia y despertaron mucho interés. M. Kallen le contestó en la misma revista (2) viniendo á decirle tan sólo, aunque en buenas formas, que Montagne no habría comprendido el verdadero pensamiento de los pragmatistas. Algo parecido le dijo también Lovejoy en su artículo *Pragmatism and realism* (3): que el Dr. Montagne no llegó á acertar con el carácter original del pragmatismo precisamente porque no estudió sus antecedentes históricos. El pragmatismo combina el instrumentalismo y el nominalismo de tal modo que no es ni puede ser realista en muchos puntos en que él lo encuentra próximo al realismo. Su mismo carácter de instrumentalista, lejos de conciliarlo con el realismo, lo aleja infinito de él. El pragmatismo como sistema de conjunto, si no puede llamarse francamente idealista, está orientado hacia el idealismo. En fin: quien desee por sí mismo conocer algo de las impugnaciones incesantes dirigidas contra el concepto pragmatista de la verdad de James no tiene más que hojear los dos últimos años de *The Journal of Philosophy*... en donde encontrará títulos y subtítulos como éstos: «Continental critics of Pragmatism», «French critics», «Italian critics» y otros parecidos. En todas las revistas filosóficas de todos los colores ha sido estudiado y combatido: en la «Month» y en el «Catholic World», católicas ambas, han hecho lo mismo William Keane y Th. V. Moore. La exposición que de la idea hizo el primero (4) en unas pocas páginas es de lo más claro y pre-

---

(1) *The journal of philosophy, psychology and scientific methods*. 1910, Agosto-Septiembre, Octubre.

(2) *Ibid*. 30 de Septiembre.

(3) *Ibid*. Noviembre de 1910.

(4) *Pragmatism, Scholasticism and Truth*. (Núm. 549, págs. 268-282.)

ciso que sobre James se ha escrito, pues ha tenido un acierto inestimable en la elección de textos.

B. Russell ha reunido en un solo volumen (1) una porción de estudios publicados antes en diversas revistas. El libro que con ellos ha hecho tiene cuatro partes: las dos primeras tratan cuestiones morales; la tercera, de educación, y la cuarta, de la verdad. Examina primero las teorías, que él llama pragmatista y absolutista, de la verdad; las critica con alguna detención y luego expone con brevedad y sin detalles la opinión suya. Las cosas no son verdaderas ni falsas: sólo son verdaderos ó falsos los juicios; por consiguiente, no hay verdad ni falsedad posible fuera del espíritu que juzga. Todo juicio es una relación á un objeto no sensible, pero que subsiste en una pluralidad: es una relación del espíritu á las cosas. En el juicio hay una relación para cada uno de esos elementos que constituyen la pluralidad en que las cosas subsisten; pero estas relaciones separadas no pueden constituir el juicio; es necesario unirlas por medio de la atribución lógica. Utiliza la lógica matemática para demostrar que el juicio no es una relación del espíritu á un objeto simple, sino una relación múltiple del espíritu á los términos diversos de que el juicio se ocupa. El juicio: *A* ama á *B* no es ni expresa una relació entre *A* y *B*, sino más bien una entre el sujeto que piensa y *A*, y otra entre el mismo sujeto y *B*. No puede suponerse una relación entre el pensamiento y el amor de *A* á *B*, porque esta relación manifiestamente no existe cuando uno de sus términos, el amor de *A* á *B*, no existe á no ser cuando el juicio, que nos sirve de ejemplo, es verdadero. Pero como este juicio puede también ser falso permaneciendo, sin embargo, juicio verdaderamente tal... resulta que no hay más solución que admitir el juicio como una relación múltiple del espíritu á varios objetos. De aquí se deduce que el juicio será verdadero cuando expresa la relación que existe entre los objetos con los cuales le unen las dos relaciones que lo constituyen. El juicio dicho será verdadero cuando exprese la relación de amor que realmente existe entre *A* y *B*. Así resulta que la verdad «es una correspondencia», y esta explicación de la verdad evita el *absolutismo*, puesto que no hay verdad ni falsedad más que en el espíritu; y al mismo tiempo evita también el subjetivismo, ya que dicha verdad no pende del individuo particular que juzga.

Por último, ha aparecido un librito francés de Tonquedec: *La notion de verité dans la Philosophie nouvelle* (2). Expone primeramente y examina luego con detención el concepto de verdad según la filosofía nueva, que es para el autor principalísimamente el concepto pragmatista de Le Roy. Su intento capital es demostrar contra el pragmatismo el carácter objetivo y necesario de la verdad, y termina proponiendo la disyuntiva radical y valiente: ó con Bergson ó con Santo Tomás.

Certeza.—El estudio de la certeza, aunque principalmente, y aun diré esencialmente psicológico, tiene, no obstante, un aspecto que pudiéramos llamar lógico, que es necesario esclarecer, si es que con claridad han de ponerse todos los términos del problema capital de la criteriología. La certeza, psicológicamente considerada, es una inclinación, un asentimiento del espíritu á una cosa conocida como verdadera; pero es un asentimiento intelectual y consiguientemente un asentimiento no ciego, no determinado necesariamente por antecedentes físicos,

(1) *Philosophical Essays*. Longmann Green et Comp. London, 1910.
(2) París, Beauchesne.

sino libre y determinado por antecedentes lógicos ó intelectuales. Es desde este punto de vista como incumbe estudiarlo á la Criteriología, sacando todavía el carácter de libertad ó de mayor ó menor necesidad que cada asentimiento intelectual, cada estado de certeza implica. No es necesario advertir que siendo la certeza un hecho psicológico, el hecho cuya justificación lógica constituye el problema magno que nos ocupa, todo estudio psicológico que tienda á poner en claro la naturaleza y las condiciones de este hecho tiene el mayor interés para el filósofo, sobre todo para el filósofo no criticista, que no lo discute. Así, por ejemplo, yo no puedo dejar de dar cierta importancia al libro de M. Sollier (1), que, si llegase á probar ciertos extremos que afirma, suscitaría dificultades serias, más aún, haría imposible la posición del problema de la certeza de los conocimientos humanos, aun tal como la filosofía dogmática tradicional la plantea.

La certeza es un hecho sobre el cual estriba toda solución. La existencia positiva de este hecho la afirman los filósofos como una necesidad lógica *a priori*. Balmes lo afirma como una necesidad lógica, no sólo en el orden filosófico, sino también en el orden de la vida humana: «No estando ciertos de algo nos es absolutamente imposible dar un paso en ninguna ciencia ni tomar una resolución cualquiera en los negocios de la vida» (2). Los filósofos escolásticos han discutido prolijamente el concepto de la certeza, el «quid distinctivum» de los tres estados del espíritu con relación á la verdad, que ellos admitían, las divisiones, los grados de la certeza, la necesidad de la certeza vulgar ó de la científica para llegar á resolver el problema del conocimiento, etc. Sollier afirma, v. g., que eso de la certeza, esa «adhaessio firma mentis alicui cognoscibili absque ullo errandi formidine», es así como una quimera, una metáfora; que nunca se da un estado psicológico de certeza absoluta: ni la misma duda, considerada como puramente intelectual, existe. Para él la duda, como opuesta á la certeza, no existe, porque no existe la certeza; la duda existe en el hombre sólo como opuesta á la creencia, á la fe; y en este sentido no es más que «un fenómeno de orden puramente afectivo, que es de la personalidad toda primariamente, y en segundo lugar entraña reacciones intelectuales y actos de la voluntad, y se constituye por un conflicto entre dos estados cualesquiera de actividad cerebral, conflicto en forma de oscilaciones que se produce involuntariamente y va acompañado de un sentimiento más ó menos penoso». Estas oscilaciones existen incesantemente, y por eso la duda siempre existe normalmente; los casos de creencia ó de fe en los cuales el fenómeno oscilatorio cesa completamente no se dan ni pueden darse. Se puede dudar de todo: de la moralidad, del porvenir, de sí mismo, de su existencia, de su personalidad, de sus sentimientos, de sus pensamientos, de sus actos. La duda es el fundamento de cada carácter ó temperamento individual, y es sumamente variable según los individuos en extensión, intensidad y duración. Toda duda tiene tres fases ó momentos: *a)*, un período de crisis, caracterizado por la desaparición de una creencia anterior, y la formación de otra creencia nueva que permanecerá latente durante algún tiempo; *b)*, un período de estado, caracterizado por las oscilaciones del espíritu entre las creencias opuestas, que es período de lucha, de fatiga, de inquietud, y *c)*, un período de *resolución*, de pérdida de la

(1) *Le Donte*. París, Alcan.
(2) *Filos. fund.*, lib. I, cap. I, 7.

duda, que puede ser paulatina ó brusca, insensible ó dolorosa. Resultado: que la duda es un fenómeno puramente afectivo, involuntario, irreflejo, consecuencia necesaria de dos fenómenos *cerebrales* encontrados; que la duda no tiene, por consiguiente, aspecto ninguno intelectual, y así no puede contraponerse á la certeza; que la duda existe siempre con más ó menos intensidad, y que cuando existe amortiguada, entonces es cuando existe lo que vulgarmente llamamos fe ó creencia.

En el libro hay cosas graves: hay primero un pecado de profanación. El autor no debió meterse á filósofo, y hubiera evitado el adelantar afirmaciones temerarias, tan importantes por la materia sobre que versan como presuntuosas y vanas por el modo y el lugar en que están hechas. Las conclusiones feroces que de su libro se desprenden las adelanta él con tono dogmático irrevocable. No tenemos ningún criterio de certeza; el agnosticismo es la única actitud posible; la duda es una afectividad pura; la certeza absoluta no existe. Yo pienso que nadie debe discutir con él estas proposiciones; es preferible rechazar al juez por falta de competencia, y sacar para provecho propio una lección: los más especialistas son los que con mayor fervor dogmatizan cuando estudian asuntos lindantes con los asuntos de su especialidad. Aun predicando el agnosticismo son dogmatistas.

El P. Rother, S. J., ha publicado un librito (1) con el propósito de hacer «una exposición de la *Certeza*, según las enseñanzas de los escolásticos», exposición que quiere que redunde en expansión y alabanza de su filosofía, y singularmente de la filosofía de Santo Tomás de Aquino. El P. Rother desarrolla el tratado este con una lógica impecable, con un método severo y una rigidez de locución sumamente inflexible. En el volumen este nada hay nuevo ni chocante que debamos hacer notar; únicamente al estudiar la certeza moral tiene ideas algo originales: «Yo estoy moralmente cierto, escribe, de que en un libro de bellas y armónicas proporciones hay algunas erratas de imprenta.» Esta cuasi-certeza se llama moral porque las acciones ejecutadas con toda la *seguridad* (assurance) *mental* que nos es posible, están justificadas ante el tribunal de la conciencia; y al contrario, que la acción puesta después de tal seguridad mental vaya seguida de un número copioso de erratas, no se justifica fácilmente en el tribunal de la conciencia. Ya se ve: acude para explicar la denominación *moral* de la certeza de este nombre á la conciencia moral estricta.

A propósito de la certeza moral, debo hacer mención de los artículos del Padre Gardeil sobre la certeza probable (2). Es un estudio tan claro y con vistas tan hermosas como todo lo suyo. A primera vista parece un contrasentido aplicar el calificativo *probable* al concepto de certeza, y en realidad no hay tal contrasentido, pues que existe una certeza que con todo rigor puede llamarse así. La probabilidad no es la duda, ni la conjetura, ni la hipótesis, ni la sospecha; todos estos términos expresan fases del movimiento, del *proceso* del espíritu que va camino de la verdad; la probabilidad es la verosimilitud; lo probable es lo verosímil, es la verdad no probada, pero que puede probarse. Y así el sujeto de la probabilidad es la verdad; sus factores son los *signos* y la *autoridad;* sus condiciones son que estos *signos* y esta *autoridad* ó *testimonio*, sin revelarnos la causa profunda y esencial

(1) *Certitude. A Study in Philosophy.* L. Herder, London, 1911.
(2) *Revue de Sciences Philos. et Theol.* Abril y Julio de 1911.

de la verdad, están relacionados efectivamente con ella. De aquí deduce el P. Gardeil la futilidad de la distinción de lo probable en más probable y en menos probable; porque si se admite la existencia de una probabilidad contraria, por pequeña que ésta sea, entonces habrá desaparecido la verdadera probabilidad; tendríamos dos argumentos contrarios, ambos eficaces, y esto es absurdo é imposible. La opinión es el asentimiento que da el espíritu á lo probable. Lo probable es objetivo, tiene un valor positivo de verdad: es *verosímil* y es CONTINGENTE. Por ser *verosímil*, lo probable atrae el asentimiento del espíritu que no tiene más ley que la ley de la verdad; la opinión es, pues, un asentimiento, una afirmación positiva y no una duda. Por ser *contingente*, defectible, hace que la opinión sea también contingente y defectible; es esencial al asentimiento de la opinión considerar como posible la solución contraria. Pero esta posibilidad no es una probabilidad, y consiguientemente la contingencia de la opinión no destruye su asentimiento á lo probable, puesto que éste es compatible con la posibilidad de otra verdad contraria, y con la posibilidad de otras probabilidades contrarias; pero no con la existencia de tal verdad ó de tales probabilidades. El sujeto de la opinión es el entendimiento, puesto que es un acto de esta facultad; su propiedad es la *formido errandi*. Del asentimiento de la opinión al asentimiento de la certeza no hay ya más que un paso. El espíritu asiente á lo probable de un modo fijo y permanente, por un acto virtual al menos, de reflexión: es conveniente asentir á lo probable. Así ha desaparecido aquel elemento *contingente* de la opinión, la *formido errandi*, y el entendimiento asiente á lo probable, sin temor de error, tiene *certeza probable*. Entre la certeza probable y la certeza moral hay relaciones estrechas. La certeza moral (*mos*, costumbre, uso, frecuencia) viene á ser uno de los modos de la certeza probable.

Criterios.—La noción de criterio varía necesariamente entre los que de tan diverso modo plantean el problema del conocimiento humano cierto. Para unos, los criticistas, el criterio debe ser aquella realidad ó aquella categoría que nos dé el conocimiento; para otros, los dogmáticos, el criterio es solamente el elemento lógico que lógicamente justifique el valor de los conocimientos adquiridos. Pienso que no es ocasión de exponer detalladamente las opiniones corrientes entre los escolásticos modernos acerca de este punto y de todos los otros problemas que le rodean; la existencia de un criterio supremo, las condiciones que debe tener, la designación concreta de este criterio... Los escolásticos modernos estudian muy poco estos puntos de criteriología general, sin duda porque al estudiar la designación efectiva del criterio supremo hay un paso difícil, que hasta ahora lo han salvado felizmente muy pocos. Este paso difícil es estudiar la cuestión del criterio supremo, permaneciendo en las posiciones primitivas, sin dislocar el problema criteriológico fundamental. P. Rousselot afirma que la solución tomista, que coloca el criterio supremo de la certeza en la evidencia objetiva, pone un problema, y que rehusar su estudio es caer en el agnosticismo (1). Vemos que Balmes, por ejemplo, pensamiento dogmático integérrimo al plantear el problema criteriológico, sólo se contiene en esa posición primera por un esfuerzo de su voluntad que quiere seguir creyendo en la existencia de la certeza; pero en realidad el espíritu

(1) *Metaphysique Thomiste et critique de la connaissance. Revue Neo-Scholastique* Nov. 1910.

suyo al hacer la crítica de la solución escolástica corriente que coloca el criterio supremo en la evidencia objetiva, desquicia por completo esa certeza que afirma. Yo nunca he podido ver en la solución balmesiana del criterio supremo una solución espontánea y verdaderamente lógica que encontrase él como solución buena; en él fué el recurso último para disimular su *crítica* y seguir afirmando la existencia de la certeza y creyendo en ella. Por eso, por evitar ese paso comprometido tenemos sólo libritos ó estudios de conjunto, breves, meramente expositivos, verdaderos manuales de Criteriología.

Tal es el libro del Sr. Alfonso M.ª Ribó (1), que no es un libro de disquisiciones ó estudios personales, sino un libro de exposición y de prueba, por el sistema de tesis, demostraciones y dificultades. La cuestión principalmente esclarecida en él es la cuestión esta del criterio supremo. Para ser un libro de Criteriología, una criteriología completa, el método es algo raro. Comienza por fijar el concepto y las divisiones de la evidencia, y también algo sus relaciones con la certeza; después estudia los diversos estados de la mente con relación á la verdad; la existencia de la certeza, su división, el escepticismo, la duda hipotética, y entra luego de lleno en el estudio de los criterios. Aunque el autor sólo use este nombre en un apéndice que llama *Capitulo VI*, los criterios es lo que estudia preferentemente, y á este *apéndice* (cap. VI) está subordinado todo el libro. Divide los criterios en subjetivos y objetivos, que llama *criterium quod* y *criterium quo*, respectivamente. Me permitiré transcribir la definición que de estos últimos escribe, atendido que, á mi juicio, implica alguna novedad. «Criterium in secundo sensu (quo) definiri potest: nota characteristica impresa judiciis certis et veris qua ab incertis et falsis distinguuntur.» Supongo que el Sr. Ribó habrá hecho esta definición en vista de lo que unas páginas después escribí acerca del valor real que tienen las discusiones sobre si el criterio supremo es la evidencia objetiva ó la evidencia subjetiva. Es ingeniosa la síntesis esa del sujeto y del objeto en el juicio, de la evidencia objetiva y la evidencia subjetiva en la nota característica (¿evidencia?) del juicio; y, efectivamente, evita las discusiones aquellas, pero introduce otras. Primera, que la definición no es aplicable á todos los criterios *quo*, ú objetivos, v. g., al criterio de la evidencia objetiva. Segunda, que distinguir entre los juicios *ciertos* y los *inciertos* no es incumbencia de todo criterio objetivo. Tercera, que en todo caso el objeto del criterio, de todo criterio, será distinguir el juicio verdadero del juicio falso, no el juicio cierto del incierto, puesto que el criterio es solamente para hacer esta certeza del juicio si es directa, ó justificarla lógicamente si es refleja. Cuarta, que la definición esta que limita los criterios á distinguir entre juicios y juicios, supone resuelta la cuestión márgena de la definición de la verdad lógica modernamente debatida por los escolásticos. Quinta, que la definición no puede aplicarse tampoco á los criterios *quo* que el autor llama extrínsecos. Creo que, ya que el Sr. Ribó usa hasta la nomenclatura que más favorece á las definiciones corrientes que á la definición suya, debió haberse quedado en esas definiciones explicando el concepto de criterio en relación con la certeza ó asentimiento de la mente: tanto más cuanto que al hablar de los criterios dice preferentemente *criterios de certezas*, y raras veces criterios del conocimiento ó criterios de verdad. Así hubiera logrado evitar las confusiones esas, que deben temerse siempre, pero de un modo particular cuando los escritos se refieren á educación ó á vulgarización filosófica. Esto no

(1) *Criteriologia Scholastica*. Subirana, Barcelona, 1911.

quiere decir que el Sr. Ribó no haya hecho un libro sumamente útil para orientar á los que empiezan el estudio de la filosofía escolástica, dándoles recogidas y metódicamente expuestas las ideas fundamentales de nuestra filosofía.

Fuera de la filosofía escolástica la cuestión del criterio supremo, como todas las demás cuestiones, no está tan concretamente planteada; nosotros la tenemos reducida á la disyuntiva de la evidencia objetiva ó la evidencia subjetiva: ellos la tienen todavía en los comienzos, más allá de los comienzos, y están todavía preguntando por el medio de distinguir la verdad del error; mas aún preguntan si podemos distinguirlos. Conocida es la solución en conjunto que á estas cuestiones dan varias sectas pragmatistas: el criterio ó norma suprema para distinguir la verdad del error son sus consecuencias buenas ó malas. ¿Cómo juzgar la bondad ó malicia de estas consecuencias? Respuestas hay para todos los gustos, y claro es que una respuesta á esta pregunta es una respuesta á la cuestión general del criterio supremo. Para quien la consecuencia buena sea la conformidad de la acción con el pensamiento, de la práctica con la teoría, el criterio supremo será el hecho de la conducta del individuo que posee esa idea; para quien piense que dicha bondad consiste en acomodarse al pensamiento, á las tendencias sociales, el criterio supremo será el hecho de la conformidad en esas tendencias... Pero ya se ve que el problema del conocimiento, llamémosle ahora crítico ó criteriológico indiferentemente, queda absolutamente intacto. ¿Cómo conocemos en primer lugar que el signo de la verdad de un pensamiento pende de sus consecuencias? ¿de sus consecuencias buenas? ¿que esta bondad es una armonía? ¿que es una armonía con tal ó cual actualidad individual ó social? ¿Cómo conocemos el hecho de estas consecuencias sean cuáles fueran? El pragmatismo, que es la filosofía esencialmente agnóstica, que es la filosofía del desdén y del despecho en el orden intelectual, entraña en el fondo y en la forma un dogmatismo feroz. Es la acusación magna del criticismo contemporáneo en contra de esa filosofía principalmente inglesa: es la acusación que en el fondo le hizo M. d'Ors en la *Revue de Métaphysique et de Morale* tratando precisamente este asunto de criterio, y este escritor se extrañaba sobremanera de que aspirasen los pragmatistas á fundar la filosofía crítica sobre el criterio ese de la utilidad.

Al hablar del pragmatismo he citado á Royce como un impugnador de los más celosos y de los más temibles de esa filosofía nueva. M. Royce no ha hecho hasta ahora más que estudios ó más bien críticas de conjunto que rara vez suelen bastar para dar á conocer el pensamiento filosófico de un autor. Sólo con esta advertencia previa me atrevo á indicar la solución á la cuestión del criterio supremo que brevísimamente expuso al citado Congreso de Heidelberg (1). El criterio lo busca él en la lógica y en ella cree encontrarlo. Tiene dos afirmaciones capitales: *a)*, el fundamento último de todos nuestros conocimientos ciertos está en la demostración lógica indirecta ó *ad absurdum: b)*, es indudablemente verdadera toda proposición que esté implicada en su propia negación. Ya se ve que Royce es el antípoda de Schiller ó de James: difícilmente se encontrará por todo ese mundo de estudios filosóficos una profesión más clara y más fervorosa de intelectualismo. Si conociera las ideas nuestras, probabilísimamente que en esta cuestión estaría con nosotros; se adivina en sus disposiciones y en su carácter filosófico. Pero esas dos proposiciones que explican el criterio supremo, ¿lo contienen realmente? Esas dos pro-

(1) *The problem of Truth in the Ligh. .*

posiciones suponen ya mucho, y claro está que lógicamente no pueden justificar lo que suponen. Sea el principio de contradicción: ambas proposiciones lo suponen. Si imaginamos no conocer ciertamente la verdad de tal principio, ¿pueden esas proposiciones demostrarlo? La primera no, pues empezaremos por no atinar con el valor de la proposición misma, con lo que es eso del *absurdum*. La segunda tampoco, porque ¿qué es la *implicación* lógica para quien no conozca como cierto el principio de contradicción?; y dado que sea algo inteligible y se aplique realmente, ¿qué valor de verdad tienen las consecuencias de su aplicación si ignoramos que esas consecuencias puedan ó no puedan ser al mismo tiempo verdaderas y falsas?—Proposiciones ó verdades intelectuales y prácticas pudiéramos señalar en número indefinido, á las cuales el criterio supremo de M. d'Ors no se extiende.—Por lo demás, ya se ve que el criterio por él señalado es algo complejo, imposible de justificarse por sí mismo. A mi juicio pretende fundar los conocimientos humanos en dos elementos, que en realidad son dos postulados: primero, la verdad del principio de contradicción; y segundo, la verdad de la lógica. Pero cabalmente estudiamos la cuestión del modo de excluir de la ciencia humana las hipótesis, lo arbitrario, lo condicionado, lo gratuito, lo probable, para asegurar la verdad en sí, rigurosamente exacta, apodícticamente demostrada. El criterio ese no puede en manera alguna ser criterio primero, y mucho menos criterio único.—Solución bastante parecida á ésta es la que apuntó M. Bradley en *The Monist* el año pasado (1).

Una de las tendencias marcadísimas del pensamiento moderno es la de envolver todas las cuestiones y todas las ciencias en la sociología; todos los problemas, á juicio suyo, deben resolverse por el elemento sociológico. Esta tendencia aplicada al criterio supremo da una solución que recuerda las soluciones tradicionalistas de hace un siglo, aunque su espíritu y su fondo sean muy distintos. Es la tendencia que revela y defienda M. Fonsegrive en su libro *L'Intellectualisme de St. Thomas*. El pensamiento individual no puede justificarse ni comprobar su verdad en sí mismo. Ninguna de las realidades efímeras y transitorias que nos rodean, ninguna categoría ideal de nuestro espíritu pueden darnos la norma suprema para que rectamente podamos juzgar de nuestros propios conocimientos. La única solución posible es aproximarlos al pensamiento social, al consentimiento de la multitud, á esa alianza admirable de los espíritus que rechazan instintivamente una idea porque es falsa ó aceptan y fortifican aquella otra idea porque es verdadera. Fuera de este método de comprobación ó verificación, no cabe modo humano de adquirir un conocimiento de la verdad de la idea tan seguro, tan cierto que excluya el temor de equivocarse. El autor del libro se pone la dificultad obvia del origen de ese consentimiento social que parece no puede derivarse sino de los pensamientos individuales; pero á juicio suyo no es posible de manera alguna que un pensamiento individual influya en la multitud social tan eficazmente que sea él quien haga el consentimiento unánime. ¿De dónde procede, pues, este consentimiento? ¿cuál es su valor certificativo? ¿cómo lo conocemos? A M. Fonsegrive le sucede lo que á todos: en la parte de crítica del intelectualismo tomista, está—permítase la frase—irresistible, es fuerte; cuando se trata de suplantar las soluciones criticadas por otras soluciones positivas, está sumamente débil y hace sólo una exposición de ideas donde parece que debiera exigirse una demostración rigurosa. Es que, á semejanza del pragmatismo, todas las ideas filosóficas que conceden el predominio á la volun-

(1) Pág. 154.

tad, ó á la acción, ó á la *vida*, sobre el entendimiento, son filosofías agnósticas, filosofías de despecho, de disimulo, *modus vivendi* filosóficos, que también los hay, á falta de otras soluciones, dicen, mejores que el intelectualismo pretende darnos. La posición escolástica en el problema criteriológico es ciertamente muy dogmática, y las posiciones disidentes parecen ser más críticas; pero en realidad extreman éstas el problema mucho menos que aquélla; este es el pecado capital suyo, que se detienen y no quieren llegar al criterio supremo, al último *quia* lógico, contentándose ordinariamente con una explicación afirmada porque sí, sin más demostraciones que la belleza *arquitectónica*, la armonía lógica ó ideológica del conjunto y de cada una de sus partes.

Los estudios de criteriología particular, y en especial los estudios sobre el valor certificativo de las facultades sensitivas del hombre, no se hacen hoy fuera de la psicología. Es uno de los puntos de contacto necesarios entre la psicología y la crítica ó criteriología. Sin embargo, es claro que la última palabra no debe decirla el experimentador del laboratorio psicológico; á él incumbirá estudiar los modos de la percepción, las cualidades psicológicas de la misma, las condiciones que deben existir para que se verifique, los fenómenos que le acompañan...; pero estudiar su valor como conocimiento, como facultad que sirve al espíritu, como criterio certificativo, no le incumbe á él. Estudio filosófico serio sobre el conjunto y sobre cada una de las facultades sensitivas del hombre no se ha hecho desde que hace algunos años Broglie publicó su obra magistral. Desde entonces sólo tenemos monografías sueltas, elementos dispersos que significan muy poco con relación al interés que el asunto se merece.

El año pasado escribió A. Aliotta un artículo con el epígrafe de «Sensazione e realità» (1). Comienza distinguiendo entre el objeto real, concreto, y el objeto contenido, por decirlo así, en la sensación; entre el objeto material y el objeto formal, como decimos nosotros más pronto y más exactamente. Las sensaciones no nos dan, pues, á conocer directamente todo el objeto concreto, pues, aunque *las cualidades sensibles dependen de la sensación*, es cierto que hay en las cosas una existencia concreta que es absolutamente objetiva, que en manera alguna pende de los sentidos y que no podemos conocer, como es claro, por medio de ellos. ¿Cómo conocemos esa realidad concreta puesta fuera del alcance de nuestros sentidos? Por medio de la reflexión y de la analogía; la reconstruímos nosotros atendiendo á *lo que pasa* en nuestro interior. Las cosas no son una agrupación más ó menos armónica de sensaciones; y así, si todos los hombres que tenemos los sentidos y la razón en estado normal, convenimos en percibir las cosas del mismo modo, no es precisamente porque tengamos todos las mismas sensaciones, sino porque, á pesar de la variedad infinita de sensaciones y de modos de sensación en distintos individuos y aun en un mismo individuo sucesivamente, todos reconocemos en las cosas la serie, la trama de relaciones que las constituyen y que están fuera del alcance de la sensación. Como se ve, Aliotta trata de fijar los límites dentro de los cuales la sensación es verdadero criterio. Prescindamos de la frase aquella de que las cualidades sensibles dependen de la sensación, y veamos si restringe ó no demasiado los límites de la sensibilidad. Es claro que los sentidos nos dan á conocer los *sensibilia propria* y aun indirectamente los sensibilia *per accidens*. Pero

(1) *Rivista di Psicologia applicata*, pág. 215.

¿no llegan los sentidos de ningún modo á darnos á conocer el objeto concreto, que dice *Aliotta*, el objeto material? Convenido que sea el espíritu el que reconstruye estos objetos que los sentidos no nos dan completos como son. Pero esta reconstrucción no es una reconstrucción arbitraria, subjetiva, tan subjetiva que precisamente por serlo y no depender de la sensación convenimos todos en juzgar las cosas á pesar de la variedad infinita de sensaciones. Esa reconstrucción la hace el espíritu precisamente con los elementos de la realidad concreta que la sensación nos proporciona. ¿Qué valor tendría si no esa reconstrucción que no tuviera en la realidad relación alguna de dependencia y aun de verdadera causalidad? El valor que nos da la analogía entre lo que percibe nuestra conciencia en nosotros mismos y las cosas exteriores. Pero esta analogía tiene que fundarse en alguna semejanza que el espíritu perciba en los dos objetos; de modo que el conocimiento de analogía no es nunca un conocimiento primero de los términos análogos, sino sólo una extensión del conocimiento de los mismos que ya supone más ó menos perfecto. Esto quiere decir que el Sr. Aliotta, por no dar al valor certificativo de la sensación la amplitud debida, da un carácter de subjetividad al conocimiento que la compromete grandemente para explicar la existencia de esa *realidad objetiva concreta* cuyos fenómenos son el objeto exclusivo de la sensación.

Fr. S. Messeguer. O. P.

DE DERECHO ECLESIÁSTICO

SOBRE LA PUBLICACIÓN DE MANUSCRITOS DE RELIGIOSOS

Con fecha 15 de Junio de 1911 resolvió la Sagrada Congregación de Religiosos las dos siguientes dudas:

An Religiosi pertinentes ad Instituta votorum simplicium iisdem teneantur legibus ac Regulares votorum solemnium, quoad Imprimatur *seu beneplacitum a suis Superioribus expostulandum, quoties aliquod suum manuscriptum in lucem edere cupiunt? Affirmative.*

An Religiosi, quoties eis a suis Moderatoribus publicatio alicujus manuscripti fuerit interdicta, vel Imprimatur *denegatum, possint idem manuscriptum alicui typographo tradere, qui illud publicet cum* Imprimatur *Ordinarii loci, supresso auctoris nomine? Negative.*

Para entender la primera resolución hemos de recordar que el Concilio Tridentino, al renovar la ley del Concilio de Letrán V, relativa á la necesidad de la previa licencia del Ordinario para imprimir libros, añadió esta importante declaración (1): *et si Regulares fuerint ultra examinationem et probationem hujusmodi* (la del Ordinario), *licentiam quoque a suis Superioribus impetrare teneantur, recognitis per eos libris juxta formam suarum ordinationum.* La misma ley repite la Constitución *Officiorum*. Pero es principio de buena interpretación que en el Derecho la palabra *Regulares* se ha de entender estrictamente ó sea de religiosos de votos solemnes, máxime si la materia es restrictiva. Por eso no iba fuera de camino el suponer que por Derecho común no necesitaban el *Imprimatur* de sus Superiores para publicar libros los Religiosos de Institutos modernos. Pero la Sagrada Congregación, atendiendo á que son las mismas las razones de conveniencia y disciplina para religiosos de votos simples que para Regulares de votos solemnes, los declara á todos comprendidos en la ley del Tridentino. Es un caso comprendido, si no en el texto del legislador, por lo menos en su intención y en la lógica de las cosas.

Los Religiosos, pues, de cualquier clase de votos necesitan licencia de sus Superiores para dar los propios escritos á la estampa. Puede ocurrir que los Superiores, por razones para ellos conducentes, nieguen el *Imprimatur*, y entonces

(1) Sessione IV. Decretum de edit. et usu Sacrorum Sibrorum.

cabe preguntar si el religioso, abdicando, por decir así, de su personalidad como tal ó sea suprimiendo su nombre, no podría entregar su manuscrito á cualquier impresor ó amigo para que lo publiquen por propia cuenta. Téngase presente que según San Alfonso (1) y la mayoría de los moralistas, el Religioso conserva la propiedad de sus manuscritos porque éstos no se consideran como cosas puestas en el comercio humano ni propiamente valuables. La Sagrada Congregación con todo resuelve que no, considerando, sin duda, que esto sería una manera de burlar la ley del Tridentino y de eludir la acción del Superior regular que, si niega la licencia, no lo hará sin justas razones.

¿Quiere decir esto que la Sagrada Congregación rechaza la opinión de San Alfonso y no admite que el religioso sea dueño de sus manuscritos? A mi modo de ver, esa opinión queda intacta. Aquí se fija sólo en que al religioso se le niega el *Imprimatur* y las razones, naturalmente, que han de estar tomadas del contenido del mismo manuscrito. Y aunque suceda que el Ordinario no tenga reparo en dar el *Imprimatur*, bien pueden tener los Superiores regulares motivos justos para negarle, y como el Tridentino requiere los dos permisos *cumulative*, resulta que la obra no puede imprimirse. Si la Religión da el *Imprimatur*, pero no quiere correr con los riesgos de la obra, entonces el religioso podrá lícitamente buscar quien quiera imprimirla por su cuenta. Y aun cuando la Religión acepte el imprimirla, en rigor aún podrá el religioso ceder la propiedad de su manuscrito, por lo menos si las constituciones del propio Instituto no quitan esta propiedad. Podrá parecer desagradecido si realmente priva al propio Instituto de ganancias no despreciables; pero no es injusto, porque cede una cosa espiritual de la cual es dueño y que sólo después y por trabajo ajeno se hace mercancía. Por consiguiente, si algún religioso publicase obras eludiendo la autoridad de su Superior por medio del anónimo, habrá faltado á la obediencia debida á una ley eclesiástica, pero no habrá quebrantado la justicia ni estará obligado á restitución por este capítulo. Conviene tener muy presente esto, porque, de faltar sólo á la obediencia ó de faltar además á la justicia, se siguen muy distintas consecuencias.

MÁS SOBRE LAS FIESTAS SUPRIMIDAS

La Sagrada Congregación del Concilio ha resuelto algunas dudas sobre los días de fiesta suprimidos por el Motu proprio *Supremi Disciplinae*. Con esto quedan rectificadas todas las opiniones que en un sentido ó en otro se aparten de lo ahora resuelto.

Los puntos aclarados con fecha 8 de Agosto de 1911 son los siguientes:

1.° Queda la obligación de aplicar *pro populo* en los días de fiesta suprimidos en cuanto al precepto que á continuación se enumeran: Fiesta del *Corpus*, Purificación, Anunciación y Natividad de la Virgen, San José (19 de Marzo), San Juan Apóstol y Evangelista y el Patrono de la Diócesis.

2.° En estos días suprimidos las iglesias Catedrales y Colegiatas deben continuar guardando la misma solemnidad que hasta ahora en el coro, en la misa y en las vísperas.

3.° Que las fiestas procedentes de acuerdos ó votos de los pueblos quedan

(1) *Theol. Mor.*, Lib. V. Dub. IV, 14.

también suprimidas por el citado *Motu proprio*, y esto aun cuando los votos ó acuerdos hayan sido confirmados por la autoridad eclesiástica.

4.° Que esta nueva ley sobre los días de fiesta rige ya inmediatamente de estar publicada.

La Sagrada Congregación de Ritos, con fecha 7 de Agosto de 1911, declaró que la fiesta de San Juan Bautista queda trasladada al domingo que precede á la fiesta de San Pedro y San Pablo, aun para aquellos países en que ya no era de precepto.

Todo esto es bien claro y huelgan las explicaciones. No deja de llamar la atención la gran diferencia que va habiendo entre los días en que está obligado el pueblo á oir misa y los días en que los párrocos están obligados á aplicar por él. Se han ido cercenando fiestas de las señaladas por Urbano VIII en su Const. *Universa per orbem*, pero dejando siempre en pie para los que tienen cura de almas la obligación de aplicar *pro populo*. Quizás no se tarde en aligerar también esta carga. En muchas Diócesis ya hay dispensa de esta obligación para todas ó parte de las fiestas suprimidas. ¿Podrá hacerse extensivo el indulto á las fiestas nuevamente suprimidas, si el indulto no limita los días sino que abarca todas las fiestas suprimidas? Creo que por ahora debe limitarse la dispensa á los días que ya estaban suprimidos en la fecha de la concesión. Así el privilegio existente en algunas Diócesis de España puede suponerse que alcanza al día de San Juan Evangelista, á pesar de la presente declaración de la Sagrada Congregación del Concilio, porque esa fiesta ya hace años que está suprimida en nuestra patria; pero no á los demás días que hasta ahora habían sido de precepto. Respecto de esto no cabe suponer intención de incluirlos en privilegios anteriores á la supresión del precepto. En los indultos que en adelante se concedan ó renueven, ya procurarán poner las excepciones oportunas.

Lo que digo del día de San Juan Evangelista para España, podrá decirse de alguna otra de las fiestas suprimidas, si en un país dado se juntan las dos hipótesis: la de haber dispensa de aplicar *pro populo* en las fiestas suprimidas y la de estar suprimido anteriormente alguno de los días contenidos en el *Motu proprio*.

Lo que se dice en el apartado segundo respecto á conservar la solemnidad eclesiástica de las fiestas suprimidas, estará bien que se guarde, en cuanto se pueda en las iglesias conventuales y parroquiales. El precepto sólo es para las Catedrales y Colegiatas.

PROCESIÓN PÚBLICA DEL CORPUS

En poco tiempo ha sido discutido por dos veces el derecho que por especial concesión pontificia tienen los Padres Predicadores á celebrar una procesión pública y solemne del Santísimo en el domingo que cae dentro de la octava de su fiesta. Primero ha sido negado este derecho ó por lo menos su ejercicio por el Párroco Scrapa, Decano de *Cività-Vecchia* (Dalmacia). No contento con verse desautorizado por su propio Prelado, apeló al Tribunal de la Rota, y de un Turno á otro, y por último al Tribunal de la Signatura Apostólica (1). Ahora ha sido nuevamente ventilado este derecho, á pesar de haber perdido en todas las apelaciones el Párroco Scarpa, entre el Cabildo de *Acireale* (Sicilia) que tiene aneja la cura de almas y el

(1) Acta Apost. Sed., vol. I, pág. 708; II, pág. 769, y III, pág. 110

Convento de PP. Dominicos de la misma ciudad. La única diferencia que se nota entre el caso de *Cività-Vecchia* y el de *Acireale* es que en el primero el Obispo de la Diócesis se puso del lado de los Dominicos, y el Párroco, sobre oponerse al derecho de éstos, desacató la autoridad de su Prelado. En el caso presente el Obispo apoyó al Cabildo y prohibió á los religiosos hacer la procesión, siendo éstos los que ahora llevan la cuestión al Tribunal de la Rota para ver reconocidos sus derechos.

Reseñaremos el caso y los fundamentos de derecho en que se ha apoyado la resolución. La sentencia actual del Tribunal de la Rota, además de resolver el caso de *Acireale* puede orientarnos en casos posibles.

El conflicto.—En la ciudad de *Acireale* hay un convento de la Orden de Predicadores fundado en 1661 y restaurado en 1883, después de la expulsión de 1866. Se cree que nunca usó del derecho de tener procesión pública en la infraoctava del *Corpus*. Por lo menos se sabe con certeza que no la hizo desde la fecha de la restauración. Sin embargo, el año 1908, y después de madura deliberación, determinaron los Padres usar de los privilegios pontificios y tener la procesión. En consecuencia, con fecha 28 de Marzo, comunicaron el acuerdo al Obispo de la Diócesis. Ocurre que en la misma ciudad venía celebrando el Cabildo, ó mejor dicho, la parroquia aneja al Cabildo, una procesión el mismo domingo de la infraoctava. El Obispo, creyendo, sin duda, que esta procesión quedaría más ó menos perjudicada con la nueva que querían celebrar los Padres, les contestó: «*Servetur solitum* e di consequenza che questo Convento di San Rocco si astenga di fare la processione, di cui si occupa il deliberato dei RR. PP. di detto Convento del di 4 Maggio 1908 e la lettera dalla P. V. a noi diretta in data 5 Giugno di detto anno.» Los Padres Dominicos llevaron la cuestión á la Sagrada Congregación de Religiosos para que se aclarase si tenían ó no derecho. Mientras tanto se promulgó la const. *Sapienti consilio*, y como el asunto era más bien contencioso, pasó al Tribunal de la Rota. Aún se esperó algún tiempo para ver si había arreglo amistoso. Fracasadas las negociaciones, al fin fué discutida y fallada la causa.

El privilegio de los Dominicos.—Que los Dominicos tienen el privilegio de poder celebrar la procesión del *Corpus* el domingo infraoctava no tiene duda. Los conflictos no suelen fundarse en la negación de este privilegio, que está bien claro, sino en suponer que en casos concretos existen otros derechos que hacen el privilegio impracticable. El primero que concedió el privilegio fué San Pío V. Lo confirmó Clemente VIII y lo extendió «ad omnes dicti Ordinis domus in quibuscumque civitatibus, terris, villis, locis et castris post datam ipsarum litterarum fabricatis et in posterum fabricandis, ita ut Priores et Fratres domorum dicti Ordinis post datam litterarum, praedictarum fabricatarum et in posterum in quibuscumque mundi partibus fabricandarum, processionem ejusmodi Sanctissimi Eucharistiae Sacramenti per vicos, plateas ac loca ab eis electa et *semel tantum eligenda* in prima Dominica infra Octavam festi Sanctissimi Corporis Christi singulis annis soli absque ullo prorsus impedimento per *quoscumque quavis auctoritate fungentes* illato et inferendo, celebrare possint et debeant». El mismo privilegio fué confirmado por los Papas Clemente XI, Benedicto XIII y Clemente XII.

Por aquí se ve que, aunque el proscribir y permitir procesiones públicas toca al Ordinario, puede, sin embargo, haber privilegios que autoricen para tener alguna sin permiso de la Autoridad diocesana. Y por eso mismo son privilegios, pues si

fuera necesaria la licencia del Ordinario, entonces no serían privilegio ninguno. Por lo demás, que los Dominicos puedan celebrar esta procesión sin licencia ninguna de los Ordinarios ni de los Párrocos lo declaró Gregorio XIII en su const. *Quum interdum* del 15 de Marzo de 1573. Y como se ve por las palabras de Clemente VIII que acabamos de citar, el privilegio no alcanza sólo á las casas ya fundadas sino á las que puedan fundar. De modo que, una vez autorizada la fundación de un convento de Dominicos, ya se puede esperar esta novedad, si ellos lo creen conveniente. Pero no siempre lo creen conveniente y muchas veces se contentan con hacer la procesión por dentro del claustro. Esto no implica renuncia del derecho, y puede ser que, cambiadas las circunstancias ó mudados los pareceres de los hombres, se decidan á llevar la procesión por las calles y plazas. Este ha sido el caso de Acireale.

Las razones del Cabildo.—No ignoraba el Cabildo de Acireale los documentos que poseen los Dominicos á su favor y, sin embargo, se opuso á los deseos por ellos expresados de celebrar una procesión pública. ¿Qué razón pudieron hallar los respetables Capitulares para obrar así? Les pareció que podían invocar el derecho de prescripción. Los Dominicos hacía ya años que estaban en la ciudad y nunca habían pretendido celebrar la procesión; en cambio el Cabildo venía celebrándola sin protestas de nadie; por consiguiente, podía creerse en la pacífica posesión del derecho exclusivo de sacar procesionalmente el Santísimo en ese día.

Además, y esto parece confirmar la opinión del Cabildo, los mismos Dominicos se habían mostrado conformes con ese estado de cosas, y hasta dicen que habían asistido á la procesión. Por lo mismo parece que no hay lugar á desandar lo andado y que se debe dejar al Cabildo seguir tranquilo y en el derecho exclusivo de celebrar la procesión.

Algunos principios jurídicos.—Sin embargo, no se puede dar la razón al Cabildo en el presente estado del Derecho. Podemos considerar el Convento dominicano de San Roque como una nueva fundación. Es evidente que los Dominicos en sus nuevas fundaciones pueden introducir la procesión de la infraoctava del *Corpus*. Y esto no precisamente el primer año, sino cuando por el personal y otras condiciones crean que puedan hacerla decorosamente. ¿Por qué, pues, no han de poder introducirla en Acireale? Dicen los Capitulares que ya celebran ellos una y que, por lo mismo, no deben celebrar los Dominicos otra. Si esta razón valiera, el privilegio de los Dominicos resultaría ilusorio porque sucederá muchas veces que Cabildos ó parroquias tengan procesión ese día. Para que valiera esta razón, sería preciso demostrar que el celebrar esta procesión era derecho exclusivamente parroquial ó que celebrándose una función en una parroquia no podían celebrarla los Regulares. Pero no hay eso: las procesiones de la infraoctava del *Corpus* no son derechos exclusivamente parroquiales y por lo mismo el hecho de que celebre procesión la parroquia no quita el derecho á otros. Y si estos otros tienen privilegio de poder llevarla por las calles, también podrán hacerlo.

Esta misma consideración nos lleva á concluir que tampoco puede invocarse la prescripción. Para que hubiese una prescripción liberativa sería preciso que el privilegio de los Dominicos fuese odioso y quitase algún derecho á la parroquia. Pero no es así; las parroquias tienen derecho á celebrar la procesión del *Corpus* como mejor puedan; pero no á quitar á otros el que la celebren. Mientras éstos no quiten á la parroquia el que la celebre como mejor le parezca, no le quitan ningún

derecho y, por consiguiente, no hay por qué invocar prescripción ni posesión porque hay para todos. Menos puede decirse que el privilegio de los Dominicos sea contrario al bien común, pues de suyo está ordenado al mayor culto del Santísimo y, lejos de perjudicar al bien común el que los dos cleros tomen parte en esta empresa, es más bien de esperar que se consigan mayores frutos. Coinciden los canonistas en decir que los privilegios concedidos á favor del culto divino deben de interpretarse ampliamente, porque contribuyen á la honra y gloria de Dios á la vez que al bien común. Reiffenstuel dice (l. I, t. III, *de Rescriptis*, núm. 138): In privilegiis concessis favore cultus divini fit lata interpretatio. Aplicando el principio al caso debemos decir que no se puede restringir el privilegio de los Dominicos ni quitarles de hacer la procesión sólo porque la hagan también otros. El privilegio no pone esa excepción y, por lo mismo, tampoco nosotros debemos ponerla.

Otra razón alegada por el Cabildo es que los Dominicos de Acireale habían renunciado á su derecho por no haberle usado durante tanto tiempo. Pero al Tribunal de la Rota le parece que está razón concluye tan poco como la de la prescripción. Cuando los privilegios son meras gracias que no imponen carga á tercera persona, el usarlos ó no usarlos no implica renuncia ninguna. Cuando son onerosos á tercera persona, el no usarlos ó el no reclamar contra su violación, implica renuncia, si el no usarlos es voluntario, porque sabemos que pasado el plazo legal hay prescripción y ya no podemos exigir el cumplimiento de las cargas. Pero cuando son favores para uno y no son carga para nadie, el usar ó no usar los privilegios no significa renuncia y nadie puede invocar prescripción contra cargas que no tiene. Como dice una regla del Derecho: *in facultativis non datur praescriptio.*

Supuesto, que el no uso no implica renuncia ninguna, resulta inútil el averiguar por qué los Dominicos de Acireale no habían celebrado hasta ahora la procesión del *Corpus*. Sería porque eran pocos, sería porque estaban pobres, sería porque sabían que había que reñir y por entonces no querían afrontar las dificultades: fuese por lo que fuese, su derecho es el mismo.

Como se ve, el Tribunal de la Rota defiende que no puede haber prescripción porque el privilegio de los Dominicos no quita derechos á la parroquia, ya que ésta queda libre para hacer la procesión, si le parece, el mismo día. Por eso mismo no cabe presumir renuncia en los Dominicos porque no protesten contra el hecho de que una parroquia haga la procesión el domingo infraoctava, pues no dan tanta extensión á su privilegio. Pero advierten de paso los Auditores que esta prescripción y esta renuncia pudiera darse si se tratara de un conflicto de los Dominicos con otros Regulares. Respecto de éstos el privilegio de los Dominicos resulta restrictivo, ya se entienda que sólo ellos en concurrencia con otros Regulares tienen derecho á tener procesión el domingo infraoctava, como lo entienden aquí los Auditores, ya se entienda sólo en el sentido de que los Dominicos puedan elegir, *de una vez para siempre*, la hora y las calles y los demás Regulares no puedan tener procesión á la misma hora, como quieren entender el privilegio otros autores (Ferraris, Piato du Mont). De cualquier modo, el privilegio de los Dominicos restringe la libertad de los demás Regulares, y si aquéllos no usasen de su privilegio ni protestasen contra su violación, pudiera más tarde invocarse la prescripción.

La sentencia.—Vistos los preámbulos establecidos por el Tribunal, ya podemos adivinar cuál va á ser la sentencia. El pleito estaba planteado en esta forma.

An constet de jure Patrum Dominicanorum ducendi theophoricam processionem die dominica infra octavam Corporis Christi in civitate Jaciensi exclusive vel saltem in concursu cum Capitulo Cathedralis in casu. La resolución es: *Negative* ad primam partem: *Affirmative* ad secundam. O lo que es lo mismo: *constare de jure Patrum Dominicanorum ducendi processionem theophoricam die dominica infra octavam Corporis Christi in civitate Jaciensi in concursu cum Capitulo Cathedralis in casu.*

El Cabildo queda con el derecho de continuar celebrando su procesión; pero no puede quitar á los Dominicos el que celebren otra, como querían, por las calles y plazas que ellos escojan y que, una vez escogidas, regirán para siempre. Creyó el Tribunal que los documentos pontificios imponían esta solución.

Ahora, hablando por propia cuenta, me parece que se puede decir que la cuestión está resuelta en el terreno de los principios, pero prácticamente quedan muchas dificultades. El Cabildo de Acireale no ignoraba el privilegio de los Dominicos y, sin embargo, se opuso en cuanto pudo á que éstos celebrasen la procesión. ¿Podemos decir que lo hicieran sólo porque sí, sólo por impedir á los Padres satisfacer sus deseos? Yo creo que no; me parece que en el fondo de la cuestión hay un lado práctico; hay en los Canónigos la creencia de que basta con una procesión, de que introducir otra será matar la de ellos, y por lo mismo debían dar la existencia de la suya. Nosotros, dirán ellos, si viniéramos detrás y nos encontráramos con que los Dominicos hacían procesión pública el domingo de la infraoctava del *Corpus* creeríamos inútil introducir otra: hemos venido delante y tenemos la nuestra; por consiguiente, que nos dejen en posesión pacífica. Esa fué la contestación del Ordinario: *Servatur solitum.*

Indudablemente que si valiera este modo de argüir, los Dominicos apenas podrían tener una procesión en dicho día, porque le encontrarán muchas veces ocupado, y entonces para nada les valdría un privilegio pontificio tantas veces concedido. Pero no se puede negar que en poblaciones reducidas tener dos procesiones públicas y solemnes en un día es mucho tener. No basta que haya quien las anuncie y las dirija; es necesario que haya público que asista. En grandes ciudades hay para todo; pero no en las pequeñas ni en los pueblos. He aquí por dónde, aunque jurídicamente el derecho de tener una procesión no le quita á otros, prácticamente pueda suceder que el celebrar unos procesión haga imposible ó, por lo menos, desairado el que otros la tengan. Por eso hay tanto afán de tener el derecho exclusivo para ciertos días, y por eso hay pactados turnos entre iglesias y cofradías. Y aun pudieran citarse resoluciones de la Sagrada Congregación de Ritos en el sentido de que en un mismo día sólo haya una procesión (Decr. auth. 821). Es lo que quisieran todos los que organizan procesiones.

Esta dificultad queda porque la sentencia no es radical: el Tribunal de la Rota cree que el derecho de los Dominicos no es privativo con respecto al clero secular, sino sólo con respecto al regular. Sin embargo, aún admite que los Dominicos pueden escoger el itinerario y la hora, y parece que si los documentos pontificios que hablan en sentido de dar derecho exclusivo á los Dominicos no se refieren al clero parroquial sino sólo al regular, ni siquiera eso podría afirmarse. Lo que pasa es que en la concesión y confirmación del privilegio, los textos de unos Papas son más amplios y explícitos que los de otros, y por lo mismo hay que quedarse con lo que sea estrictamente cierto. Eso hace el Tribunal de la Rota y por eso afirma

el derecho indiscutible de los Dominicos sin negar el del Cabildo. Si más tarde se ve que no pueden resultar lucidas dos procesiones en un mismo día, una de las partes renunciará á ejercitar su derecho, se quedará en casa y no habrá más historias.

Por lo demás, hay textos que parecen dar derecho exclusivo á los Dominicos. Clemente VIII quiere que los Dominicos puedan celebrar la procesión *absque ullo prorsus impedimento per quoscumque quavis auctoritate fungentes illato et inferendo*. Benedicto XIII manda á los Ordinarios que *quaevis impedimenta et obstacula efficaciter submoveant*. ¿Es un impedimento el que haya otra procesión el mismo día y en el mismo lugar? Para mí sí, y de los mayores. Sin embargo, el Tribunal de la Rota en la presente sentencia opina que el derecho de los Dominicos no alcanza á poder pedir que el clero secular, por lo menos, no haga otra procesión el mismo día. Y si opinase que llegaba á tanto, parece que sentenciaría á favor del Cabildo en virtud del principio de prescripción. Yo creo, sin embargo, que en los mismos privilegios de los Dominicos hay base para eludir la prescripción en este caso. Pero partiendo de la suposición de que no es obstáculo para que los Dominicos tengan procesión pública y solemne el domingo de la infraoctava el que el clero parroquial haga otra, no debe extrañarnos el que algunos autores limiten también el privilegio respecto de los demás Regulares, y digan que nuestro privilegio sólo impone á éstos la obligación de dejarnos escoger la primera vez la hora y las calles, pudiendo luego ellos tenerla á otra hora. Es indudable que si jurídicamente no podemos considerar como obstáculo la de los unos, tampoco podremos considerar la de los otros.

Bueno será decir lo que ya supondrá el lector. Este privilegio no es sólo una mera gracia concedida á la Orden de Predicadores; es, en cierto modo, una recompensa, por la parte que tuvo en la institución de la fiesta del *Corpus*. Sobre todo, por lo que indica Benedicto XIII en su constitución *Pretiosus*, porque «filius clarissimus, Divus Thomas, incomparabilibus ac propemodum divinis praeconiis, laudibus et hymnis per sacrum huiusmodi tempus cecinendis gloriam Sanctissimi Sacramenti in catholica ecclesia auxit perennavitque».

Cambios en perspectiva. — Este pleito entre los Dominicos de Acireale y el Cabildo se tuvo algún tiempo en suspenso por ver si se arreglaba sin recurrir á la vía contenciosa. Un poco más que hubiera estado me parece á mí que hubiera sido inútil el tratarle. Y la cosa es bien sencilla. Como es sabido, por el Motu proprio *Supremi disciplinae* se ha suprimido el precepto para el día del *Corpus*, y á la vez fué trasladada la procesión general que ese día debía de hacerse al domingo de la infraoctava. El decreto *urbis et orbis* que con fecha 24 de Julio de 1911 publicó la Sagrada Congregación de Ritos modifica el *Motu proprio* dejando el rezo litúrgico del *Corpus* en el jueves siguiente á la Santísima Trinidad, pero sin precepto de oir misa para los fieles. Luego dice: «Dominica infra octavam huius festivitatis, in Ecclesiis Cathedralibus et Collegiatis, recitato Officio cum relativa Missa de eadem Dominica, unica Missa cani potest uti in Festo, cum Gloria, unica Oratione, Sequentia, *Credo* et Evangelio S. Joannis in fine. Ubi vero non adsit Missae Conventualis obligatio, addatur sola commemoratio Dominicae sub distincta conclusione eiusque Evangelium in fine. *Hac vero Dominica peragatur solemnis Processio cum Ssmo. Sacramento praescripta in Caeremoniali Episcoporum*, lib. II, cap. XXVIII.»

Estas últimas palabras dicen mucho. Lo que antes era una prerrogativa de la

Orden de Predicadores, ahora va á ser la ley general. Doy por supuesto que en casi todos los países se aceptará el nuevo orden de cosas, porque la corriente va por disminuir los días de fiesta. Por consiguiente, en las ciudades episcopales habrá el domingo de la infraoctava del *Corpus* una sola procesión pública y general. A esta procesión tendrá que asistir tanto el clero secular como el regular y no podrá haber otra el mismo día. Esto no tiene duda y, por consiguiente, la disensión de los Dominicos y del Cabildo de Acireale cesa por carencia de materia, pues, como hemos dicho, el Cabildo en esta causa actuaba como Párroco. Ahora no hay dificultad; los párrocos están obligados á asistir á la procesión general que ese día dirige el Obispo ó su Vicario y no pueden ellos tener otra procesión (1). Los Dominicos también están obligados á asistir, y su privilegio de tener procesión ese día cesa desde luego en las ciudades episcopales que adopten la costumbre de dejar la solemnidad exterior del *Corpus* para el domingo siguiente.

Pero ¿en qué situación queda nuestro privilegio? Difícil me es decirlo, y creo que no se dejará de dar una explicación oficial. En las ciudades episcopales perdemos ya el derecho si hacen la procesión general ese día; de otra suerte creo que no. Lo que podrán hacer los Dominicos en este caso es atenerse al privilegio que conceden casi todos los autores á los regulares sin distinción de tener la procesión en uno de los días de la octava y hacerla si lo creen conveniente. Esto me parece indudable porque son regulares, y en el género se contiene la especie. Adviértase que se entiende que los regulares pueden hacer una procesión pública durante la octava sin licencia del Ordinario, como declaró Gregorio XIII en la const. *Quum interdum*. Con licencia ya se sabe que pueden hacer todas las que pidan y se les conceda.

Fuera de las ciudades episcopales ya es otra cosa. Allí las procesiones son particulares de tal ó cual parroquia. A éstas no tienen obligación de asistir los Regulares como exentos que estan de la autoridad parroquial. Pueden todos ó algunos de los párrocos adoptar el nuevo orden de cosas y celebrar la procesión el domingo de la infraoctava. Jurídicamente, según la actual sentencia de la Rota, los Dominicos no pueden oponerse. Lo más que podrán exigir es que elijan hora distinta. Las parroquias no están obligadas á tener la procesión del *Corpus;* pero de hecho en España puede que la tengan todas. Y como no es posible por muchas razones tener tantas funciones en un día, suele aplazarse la fiesta sacramental para algún día de la infraoctava ó algún domingo siguiente. Aquí se ve que aunque todos tengan derecho á celebrar la procesión en un día dado, de hecho no se hace porque no puede ser. Y en las poblaciones donde hay varias parroquias ó iglesias que celebran la función, la procesión verdaderamente pública y solemne suele ser una, á lo más dos. Las demás se hacen como en familia. Naturalmente las más concurridas suelen ser las que se celebran en día festivo.

Por eso creo yo que si en algún lugar vienen los Dominicos celebrando esa procesión con solemnidad el domingo de la infraoctava, sería generalmente inconveniente que se pusiera otra, como sería que la pusieran ellos, si ya hay otra acostumbrada y concurrida. Muchas veces, aunque se pueda, no conviene extremar el uso del derecho. Creen algunos que de procesiones como de otras cosas de religión cuanto más mejor. A mí me parece falso eso, y que las procesiones deslu-

(1) Vid. Acta Apost. Sed., vol. II, págs. 515 y sigs.

cidas más desacreditan la religión que otra cosa. No conviene estirar las cosas más de lo que pueden dar de sí, y poblaciones pequeñas pueden dar poco. En las grandes ya es otra cosa; pero, en cambio, ciertos servicios públicos se resienten y suele haber sus protestas.

Procuremos que haya una gran procesión en todas las poblaciones de importancia, y las demás si otra cosa no permiten las circunstancias, hagámoslas en la intimidad, muy devotos, pero de poco estorbo para los que quieran atender á otros negocios. Por algo Pío X hizo la reducción de días festivos.

Opino en definitiva que la nueva ley sobre celebrar la procesión del *Corpus* en domingo no quita en derecho el privilegio de los Dominicos. No podrán éstos, sin embargo, ejercitarlo en las ciudades episcopales que dejen la procesión general para ese día. Las parroquias de fuera de estas ciudades adquieren con la nueva ley derecho á tener la procesión ese día; pero no exclusivo que alcance á impedir que la tengan otros. Sin embargo, en la mente de los Papas que concedieron el privilegio á los Dominicos estaba que las parroquias ya tenían la primacía con el jueves del *Corpus*. Ahora cambian las cosas, y es muy posible que haya más protestas que hagan necesaria una declaración de nuestro privilegio ó lo reduzcan al derecho común á todos los regulares. Estas protestas son más de esperar en poblaciones donde haya Colegiatas, porque éstas gozan de preeminencia en todas estas cosas, y, como se ve en las palabras del Decreto, reciben más directamente el mandato de hacer la procesión ese día. Verdad es que nuestras iglesias que sean conventuales pueden juzgarse comprendidas porque tienen privilegios de Colegiatas; pero esto mismo hace más obscura la solución y más fácil que cada uno alegue sus derechos. De hecho en casi todas partes celebramos los Dominicos la fiesta del *Corpus* como en familia, y, por lo mismo, ya damos la dificultad resuelta, porque para fiestas así cualquier día es bueno.

Fr. E. Colunga.

CRÓNICAS CIENTÍFICO-SOCIALES

ESPAÑA

La apertura de Curso en nuestras Universidades: Discursos inaugurales.—El día 1.° de Octubre tuvo lugar, como de costumbre, la apertura de Curso en todas las Universidades y Centros docentes de España. ¿Serán estos nuevos cursos meras repeticiones de los anteriores, canciones adormecedoras de fórmulas convenidas y estériles, que abruman la memoria y dejan vacío y seco el espíritu, ansioso de conocer el fondo y la substancia siempre viva y cambiante de las cosas, ó adelantaremos un paso más en el camino de la ciencia, descubriendo una nueva verdad ó un fragmento de ella, pulverizando un error, desvaneciendo una preocupación? Hagamos votos por que sea esto último. Entre tanto, nos detendremos un momento en reseñar los "Discursos" leídos en nuestras Universidades oficiales, á falta de otros grandes acontecimientos científicos ó literarios que denuncien la marcha de nuestra vida intelectual, un poco aletargada, y que tendrían muy grata acogida en esta sección informativa de nuestra Revista.

Tienen siempre estos discursos de apertura un valor excepcional. Además del mérito científico ó literario que encierran al desarrollar un tema determinado, suelen reflejar por ciertos toques generales á que se presta la solemnidad académica, el ambiente que en las aulas universitarias se respira, las doctrinas, las tendencias y las preocupaciones, no sólo del que los escribe, lee y va luego á depositarlos como semilla en los cerebros de sus discípulos, sino, generalmente, las de los comprofesores y alumnos á quienes en aquel momento se dirige la palabra. Son, á veces, los mencionados discursos resumen ó bosquejo de una obra, de un trabajo notable que se trae entre manos; tampoco pueden sustraerse á las leyes de palpitante é ingenua vitalidad que resplandecen en una culta conversación.

El "Discurso" leído en la *Universidad Central* por el docto Catedrático de la Facultad de Derecho D. Tomás Montero y Rica versó sobre un tema de mucha actualidad: *Las instituciones modernas para prevenir ó resolver los conflictos entre patronos y obreros.* Denota esto cómo la llamada cuestión social preocupa hondamente, no sólo á los obreros, sino á las más altas represen-

taciones de la Ciencia. Es cosa sabida que un conflicto entre el capital y el trabajo, cuando no se resuelve pacíficamente por la conciliación ó el arbitraje, termina en *huelga,* siempre peligrosa para el orden público y no menos funesta para la parte beligerante que quede vencida. Siempre será este un estado anormal y violento. ¿Cómo llegar á la normalidad y buena armonía entre patronos y obreros? Casi todas las instituciones de conciliación y arbitraje creadas en todas las naciones civilizadas, á imitación de Inglaterra en donde se fundó en 1860 el primer Consejo de arbitraje, fracasaron miserablemente en conjunto. ¿Por qué? Sencillamente porque, tanto en los Consejos de Inglaterra, como en los de los Estados Unidos (1883), Alemania (1890), Francia (1892), Italia (1893), Bélgica y España (1908) el arbitraje, en último término, no era *obligatorio* para ninguna de las partes. Australia y Nueva Zelanda son las primeras que desde 1894 á 1904 dieron el ejemplo de arbitraje *obligatorio.* Mientras el Tribunal resuelve están prohibidas las huelgas, bajo multas que pueden elevarse á 1.250 francos. También estableció el arbitraje *obligatorio* el cantón de Ginebra (1900-1904), quedando con esto igualmente prohibidas las huelgas y *lock-outs.*

El Sr. Montero Rica aboga claramente (pág. 42) por el arbitraje obligatorio, aunque aplicado con tino y prudencia, sin lo que sería de pésimos resultados. Refuta luego victoriosomente las objeciones de los que califican el arbitraje obligatorio de ingerencia despótica del Estado. Cumple advertir que tanto entre los patronos como entre los obreros hay partidarios y adversarios del arbitraje obligatorio. Esto favorece indudablemente la posición del que quiere discurrir y emitir libre é imparcialmente su dictamen, sin que se le pueda tachar de apasionado por uno ú otro bando. Pero, si bien se observa, aparecerán enemigos del susodicho arbitraje los que se sientan fuertes en la lucha y esperan conseguir más con ella que con los votos y sentencia de los que hayan de formar los Tribunales de arbitraje forzoso. Felicitamos al señor Montero y Rica por su hermoso y bien nutrido discurso.

—El de la *Universidad de Valencia,* leído por el Dr. D. Pascual Testor y Pascual, trata de *Política universitaria.* En él nos informa del estado general de nuestras Universidades y de las reformas que deben introducirse en ellas para que respondan dignamente á la alta misión social que les está encomendada. Contesta su discurso á las siguientes preguntas: "*a*) ¿Es posible y sería justo destinar á la enseñanza universitaria española mayores recursos económicos de los que figuran en nuestros Presupuestos? *b*) ¿Ocupa España el lugar que la corresponde, por su historia y por los medios de que puede disponer, entre las naciones que figuran al frente de la *cultura mundial? c*) ¿Puede considerarse resuelto el problema cultural con sólo el mejoramiento de la enseñanza primaria, sin que le preceda ó por lo menos se simultanee con él el de la universitaria? *d*) Decididos á mejorar la Universidad, ¿qué reformas deberán plantearse?"

Respecto á la primera pregunta dice francamente: "En lo referente á personal la contestación puede ser afirmativa, no así en lo referente á material." Tanto más cuanto que la enseñanza universitaria, no sólo no es gratuita, no sólo no gasta al Estado, sino que éste gana algunos miles de pesetas. Ejemplos: curso de 1900 á 1901: ingresos, 3.239.082,39 pesetas; gastos, 2.843.485,78

pesetas; supéravit, 395.596,78 pesetas. Curso de 1906 á 1907: ingresos, 3.403.583,57 pesetas; gastos, 3.308.809,30 pesetas; supéravit, 94.774,27 pesetas.

A este defecto de material pudiera atribuirse lo poco práctico y positivo de nuestra enseñanza.

En cuanto al segundo punto, España, que por el número de profesores y alumnos ocupa el *octavo* lugar, por gastos el *décimo* y por número proporcional de matrículas el *cuarto*, ocupa el *último* por gastos proporcionales por cada habitante y cada alumno. "A raíz de la guerra franco-prusiana—dice el señor Testor, pág. 26—atribuyóse por los políticos franceses la derrota sufrida al trabajo del maestro de escuela alemán... A raiz de nuestros desastres, decaído el espíritu nacional, resuenan en nuestros oídos con estrépito apocalíptico las palabras del insigne Costa: "La *escuela* y la despensa..." Políticos y pedagogos se ocupan de la escuela y *olvidan la Universidad*, y yo, á unos y á otros recuerdo que también se dijo cuando la guerra franco-prusiana "que "*Moltke* y *Bismarck* sólo habían sido instrumentos, meros ejecutores de una "sentencia de muerte elaborada en los claustros de las Universidades ale-"manas." Indica á continuación y muy en detalle las reformas que entiende deben introducirse en las Universidades españolas, empezando por la Central. Una de las reformas más notables por que aboga es la *extensión universitaria*, iniciada y proseguida con tanto éxito por la de Oviedo. Quiere el señor Testor que se haga *obligatoria* esa *extensión* á todas las Universidades; que los profesores den conferencias dominicales de vulgarización científica durante todo el curso, tanto en las mismas Universidades como en los demás centros de cultura que lo soliciten.

—Ideas algo parecidas á las anteriores se destacan en el discurso inaugural de la *Universidad de Salamanca*, leído por el Sr. D. Prudencio Requejo y Alonso, Catedrático de Derecho Mercantil. Ansiedades de que la Universidad se aproxime más á la vida, ó de que penetren en ella aires templados de realidad que barran el polvo de los siglos muertos y hagan florecer en ellas, al lado de las arcanas ciencias idealísticas, las de aplicación más inmediata á las necesidades de la vida contemporánea, tal es el sentir de muchos de estos profesores. *Pedagogía del Derecho Mercantil*, necesidad de su estudio, fundada sobre la importancia de la Economía política, en la que radican los problemas más graves de la vida moderna, y sobre el desarrollo que va adquiriendo el gran comercio, son los puntos desarrollados en su discurso por el Sr. Requejo y Alonso. Hablando en general, dice:

"Las señales de vida educativa, de intensidad de trabajo que en algunas partes se observan, no parecen resultado de tal obra (la Universidad)... no salen de la entraña de los cuerpos docentes, de lo que podría decirse su esencial constitutivo... Revelan buena volutad, excelente disposición, no de las Universidades, sino de algunos individuos á ellas pertenecientes. ¿Por qué? Porque no existe entre nosotros centro, corporación, entidad, unidad universitaria con vida propia, y en tal caso es totalmente ilusorio pedirle manifestaciones de existencia... Además, nuestra idiosincrasia de pueblos latnos nos lleva casi irremisiblemente á las concepciones sintéticas, á las grandes unidades, desdeñando las menudencias, las concreciones de la vida." Hay que guardarse mucho del vicio de intelectualizar demasiado las cosas que de

suyo son más prácticas para la vida. Tal sucede hoy con las matemáticas, de las que se va haciendo una ciencia inaccesible y arcana á fuerza de sutilizar. "Las lenguas modernas —dice en otro lugar— reemplazan como medio educativo á las sabias, que dejan de ofrecer la utilidad con que se las estimó."

—En oposición con lo que acabamos de reseñar pudiera creerse el discurso leído en la *Universidad de Barcelona* por el Dr. D. José Banqué, Catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras, quien disertó sobre *algo que podemos hacer en España en favor de la cultura clásica griega;* pero ya se sabe que en este punto únicamente son irreductibles las exageraciones y los exclusivismos. Hace ver el Sr. Banqué la importancia que se concede á los estudios clásicos griegos y latinos en los Estados Unidos, en Inglaterra y Alemania, contrastando esto con la decadencia que se nota en su cultivo en Italia y Francia, influídas "por ese *utilitarismo* bárbaro, que ahoga al mundo contemporáneo". De nosotros también dice que en materias de educación y de cultura "somos demasiado utilitarios" (pág. 32). El discurso está hermosamente escrito (1).

La Academia Universitaria Católica.—El día 10 de Octubre abrió sus clases, *enteramente gratuitas,* para todos los alumnos que quieran matricularse, este importantísimo centro de cultura superior, en el que figuran como Profesores las más altas personalidades de la ciencia católica española. Como se ve por el cuadro de asignaturas, las Ciencias Sociales son las de preferencia en esta Universidad. Comprende dos secciones: una elemental, que abarca todas las asignaturas del preparatorio y primer año de la Facultad de Derecho, y otra superior de Ciencias Sociales.

Sección elemental.—Curso preparatorio: Lengua y literatura española, la explica D. Daniel Marina; Lógica fundamental, D. Juan Zaragüeta; Historia de España, D. Félix Durango. Primer curso: Derecho Natural, ilustrísimo señor D. Enrique Reig, Rector de la Universidad; Derecho Romano, D. Francisco Segura; Economía Política, D. Francisco González Rojas.

Sección superior de Altos estudios sociales.—Legislación social española, D. Carlos Martín Alvarez; Instituciones económico-sociales contemporáneas, D. Severino Aznar; Hacienda pública, D. Damián Isern, director de la *Revista Católica de Cuestiones Sociales;* Derecho internacional público, Excmo. señor Marqués de Olivart, director de la *Revista de Derecho internacional y política exterior;* Política agraria, industrial y mercantil, Excmo. Sr. D. Trifino Gamazo; Sociología (Cátedra del Cardenal Sancha), R. P. Gabriel Casanova. *Laboratorios científicos*: Ciencias sociales, M. Iltre. Sr. D. Javier Vales-Failde; Ciencias históricas, Excmo. Sr. D. Eduardo de Hinojosa; Ciencias jurídicas, D. Rafael Marín Lázaro.

Apertura de los Tribunales: orientaciones penales.—El 15 de Septiembre se verificó en Madrid el solemne acto de apertura de los Tribunales de Justicia para el año judicial de 1911-1912, leyendo el Presidente del Supremo Sr. Aldecoa, un notabilísimo discurso, cuyas principales ideas generales vamos á entresacar. Es el discurso del Presidente del Tribunal Supremo

(1) De los demás discursos de apertura no tenemos más noticias que las muy incompletas suministradas por los periódicos. Por eso no hablamos de ellos.

algo así como programa ó criterio supletorio por el que han de regirse los demás Tribunales en sus graves funciones, y siempre refleja una tendencia penal y una opinión muy respetable con probabilidades de traducirse en ley.

La autoridad, dice el Sr. Aldecoa, puede revestir diversidad de formas; pero mientras el hombre sea tal como lo conocemos, la autoridad será siempre necesaria, y, sobre todo, la autoridad judicial. Pero el juez no debe limitarse al estudio externo del Derecho, porque no es posible que la ley abarque todos los casos de la vida; debe penetrarse del "sentido ético", porque la administración de la justicia es la "expresión de una idea abstracta, reflejadora de uno de los atributos del Supremo Hacedor".

En armonía con estas profundas y elevadas ideas califica nuestro Código penal de anacrónico y contrario á los adelantos de la ciencia penal, por los moldes estrechos en que encierra las figuras todas de delito, y la inflexibilidad y tasación de penas, sólo moderadas por circunstancias igualmente inflexibles.

"Mucho—dice—se remediarán estos males con la institución del Jurado", sin duda por ese sentimiento general de justicia que Dios derramó y esparció por el fondo de todos los corazones, el cual sentimiento colectivo sirve para que "la justicia humana pueda aproximarse á la divina en cuanto un término finito puede relacionarse con otro infinito". Entiende, por eso, que es necesaria "una amplia y extensa escala de penas para cada figura de delito", á fin de dar lugar á la conciencia, inteligencia, estudio y experiencia de los jueces.

La criminalidad en España de 1910 á 1911.—La Memoria del Fiscal, leída en el mismo acto de la apertura, arroja los siguientes datos: causas incoadas, 70.224; resultan 2.766 menos que en el año anterior. El descenso de la criminalidad nótase principalmente en los delitos contra las personas, que de 20.009 que fueron en el año anterior se redujeron en éste á 17.802. En cambio aumentaron los delitos contra la propiedad en 1.099 sobre la cifra del año pasado. Las causas productoras del delito continúan siendo, según repetidas observaciones, la falta de cultura, de sentimientos religiosos y morales, las ideas disolventes, la embriaguez, la miseria, etc., etc.

Pero al ver la vida criminal y delictuosa sometida á cifras, que se repiten con leves variantes todos los años, ocurrirá á alguno preguntar: ¿Es que hay en la población española un grupo de hombres condenados irremisiblemente á la comisión del delito? ¿Es que hay un número igualmente determinado de causas exteriores, objetivas, sociales, que sirven de escuela y son foco permanente de criminalidad, ya que subjetiva é individualmente todos los hombres somos igualmente libres?...

Concursos.—La Real Academia de Ciencias Morales y Políticas acaba de abrir un nuevo concurso de premios para los siguientes temas: 1.°, *Estudio crítico de las doctrinas de Jovellanos en lo referente á las ciencias morales y políticas.* Premio, 2.500 pesetas. Los manuscritos deben entregarse en la Secretaría de la Academia antes del 30 de Septiembre de 1912. 2.°, *Monografías sobre prácticas ó costumbres de Derecho y de Economía.* Premio, 2.500 pesetas. Termina el plazo el 30 de Septiembre de 1912. 3.°, *Modificaciones que en el actual sistema tributario español exige la vida social moderna.* Premio, 4.000 pesetas. Plazo, 31 de Diciembre de 1912. 4.°, *Origen, desarrollo y*

trascendencia del movimiento sindicalista obrero. Premio, 4.000 pesetas. Plazo, 31 Diciembre de 1912. 5.°, *Exposición y crítica del llamado intervencionismo del Estado.* Premio, 2.000 pesetas. Plazo, 30 de Septiembre de 1913. 6.°, *Estudio de alguna ó varias de las investigaciones de asistencia humana en cualquiera de sus aspectos ó aplicaciones á la mendicidad y la vagancia, y á la enseñanza ó á la beneficencia pública ó privada.* Premio, 1.500 pesetas. Plazo, 30 de Septiembre de 1913.

Excavaciones en Mérida y Termes.—El Ministro de Instrucción pública y Bellas Artes, visto el informe de la Junta de Archivos, Bibliotecas y Museos, ha aprobado con grandes alabanzas para sus autores las Memorias presentadas por los Sres. Mélida y Sentenach, en las que dan cuenta cada uno de los trabajos y descubrimientos arqueológicos hechos durante el año 1910 en las antiguas poblaciones de Mérida por el primero, y de Termes por el segundo, de los que habían sido encargados por el Gobierno, sufragando el Estado los gastos de las excavaciones.

La juventud universitaria. Residencias de estudiantes.—Nótase un cambio bastante perceptible en la juventud universitaria española. A las antiguas y frecuentes algaradas y manifestaciones callejeras, ridículos pretextos para burlar la clase; á los viejos y apicarados hábitos de vida andante y tenoriesca, van sucediendo hábitos de vida más intensa y recogida para el estudio. Las Bibliotecas y Museos, la Nacional y la del Instituto de Reformas Sociales, sobre todo, vense frecuentadas por jóvenes afanosos de saber, de consultar libros y nutrir su espíritu de alimentos sólidos y dignos. Con este fin de mantener y avivar este espíritu de investigación y de especialidad científica, se han fundado recientemente en Madrid *Residencias* de estudiantes, bajo la protección y ayuda del Gobierno y en especial de la *Junta para ampliación de estudios,* habilitando hoteles y casas exclusivamente para estudiantes, para que vivan en pequeños grupos, bajo cierta dirección, la suficiente para influir en ellos costumbres de aplicación y cultivo de las ciencias más de su agrado ó de su obligación. Desde Febrero del corriente año figura ya una de estas Residencias, habiendo sido visitada y aplaudida por S. M. el Rey y por el Ministro de Instrucción pública que le acompañaba. Las Residencias disponen ya para este año de 500 plazas en dos hoteles. En ellos tienen bibliotecas, salas de estudio y dormitorios individuales. Deben á la generosidad del Sr. Duque de Arión un campo de juego, en donde pasan sus horas de esparcimiento.

El régimen de estas Residencias está encomendado á un Comité encargado de proveer á cada alumno de todo cuanto necesite y puede ser servido en orden á su aprovechamiento, como libros, aparatos científicos, ingreso en Bibliotecas, Museos, etc. En la Central se ha notado este año un aumento notable de alumnos en las secciones de Ciencias.

Pensionados al extranjero.—Con el fin de ampliar sus estudios en diversos puntos del extranjero han sido pensionados por el Gobierno, por Real orden de 29 de Septiembre, 22 individuos, algunos de ellos profesores, y dos señoras, una para estudiar el problema feminista en Francia y otra para estudiar dibujo y pintura aplicados á las labores propias del sexo en Alemania, Bélgica é Inglaterra. Las pensiones son de 350 pesetas mensuales para

cada uno, más los gastos de viajes y matrículas, que oscilan entre 200 y 800 pesetas, según las distancias y el tiempo de su permanencia fuera de España.

La Academia de la Poesía Española.—El día 4 de Noviembre, primer aniversario de su fundación, inaugurará su curso poético esta Academia, cuyo fin consiste en mantener vivo el sentimiento y el arte divino de la poesía como elemento importantísimo y sedante de la vida social, mediante certámenes, veladas y conferencias que se darán en diversos Centros y localidades. Los discursos de recepción de los nuevos académicos se harán de aquí en adelante en verso, lo mismo que las contestaciones. También se anuncia la próxima aparición de una revista que se titulará *Poesía*, y que será órgano de la mencionada Academia.

En honor del P. Fr. Francisco Alvarado (1756-1814).—La villa de Marchena, patria del celebrado escritor dominico conocido en el mundo de las letras con el nombre de El Filósofo Rancio, prepara grandes fiestas cívico-religiosas para honrar la memoria de su ilustre hijo, la cual quedará perpetuada en la estatua que está esculpiendo en Madrid el insigne artista D. Lorenzo Coullant Valera. El 25 de Abril de 1912 es el día señalado para estas solemnidades, coincidiendo ellas con la celebración del Centenario de la Constitución de Cádiz, algunos de cuyos errores combatió el P. Alvarado con gran éxito y gracia inimitable. Adelantamos la noticia de que con ese motivo hablará en la citada villa de Marchena el insigne orador D. Juan Vázquez de Mella.

Nuevas instituciones sociales: la Federación Nacional de Sindicatos Obreros.—Las principales instituciones sociales de España recuerdan dos fechas importantes: la del último desastre nacional de 1898, y la de la semana trágica de Barcelona de 1909. Recuerdo á este propósito que en la multitud de reglamentos presentados en la Exposición Hispano-Francesa de Zaragoza de 1908, en la sección de obras sociales, casi todas las instituciones de carácter económico-social aparecían fundadas después del año 1898. Es una desgracia que necesitemos de estas formidables sacudidas para comprender toda la importancia y transcendencia de las obras sociales, de la que pudiéramos llamar vida social *intensiva*. Los últimos acontecimientos de Septiembre, de que no queremos hablar, esperamos que sean también fecundos en algunas obras de reconstrucción social. Desde luego es ya un hecho la fundación en Barcelona, en la gran capital de tan intensa vida industrial y obrera, de la *Federación Nacional de los Sindicatos Obreros* aconsejada y bendecida por nuestro Emmo. Cardenal Primado, según consta en la carta dirigida por éste el 3 de Septiembre al P. Palau, director de *La Acción Social Popular* de Barcelona. Parece ser este el primer fruto de la última *Semana Social* celebrada en aquella ciudad. Tendremos, pues, no varias y aisladas corporaciones católico-obreras, sino una gran corporación nacional que reúna todos los entusiasmos y energías del Catolicismo social español para luchar contra el *individualismo económico-liberal* y contra los extravíos del socialismo ateo y revolucionario. Uno de nuestros más eminentes escritores sociales, Severino Aznar, proclamaba en alta voz en el *Congreso de obras sociales de París* (20-23 de Abril de 1911) y ante los representantes de trece naciones, la urgente

necesidad de una federación universal de todas las corporaciones obreras católicas, como el medio más eficaz para unificar y robustercer la acción católica mundial, regular la producción y el consumo generales y arrancar á la bandera socialista anticatólica lo que pueda haber en ella de aceptable en sus intentos de internacionalismo pacifista, hallando un término medio entre el concepto antipatriótico y el patriotismo exagerado, imperialista y agresivo. Pero antes de llegar á esta ansiada *Federación universal* es preciso empezar por las Federaciones regionales y nacionales.

Federaciones Católico-obreras regionales: Federación Catalano-Balear.—En el mes de Julio tuvo lugar en el Palacio de la Lonja de Barcelona la IV Asamblea que anualmente celebra la *Federación Catalano-Balear de Cooperativas obreras*. De ella puede decirse que ha brotado una nueva institución federativa y cooperatista con la reforma total de sus Estatutos, pues se quita á cada una de las Cooperativas su estrecho y perjudicial espíritu individualista dando más facultades á la Cámara Regional para que infunda en ellas un más abierto espíritu de fraternidad y solidaridad, verificando todas las compras en común (porque casi todas esas Cooperativas son de consumo) ó poniéndolas á todas en relación directa con los centros productores, á fin de suprimir cada vez más intermediarios, corredores ó comisionistas, percibiendo las Cooperativas el tanto por ciento de las ganancias que éstos habían de llevar en un trabajo improductivo, y fácilmente reemplazable. Esta Federación cuenta con más de 100 Cooperativas con 30.000 asociados pertenecientes á distintos partidos políticos y aun á diversas tendencias sociales.

Federación Católico-Social de Navarra.—Es el antiguo reino de Navarra una de las regiones de España en las que el Catolicismo social ha arraigado y producido más copiosos frutos de instituciones sociales. Cuenta esta provincia con dos grandes apóstoles sociales, que son los ilustrados sacerdotes don Antonio Yoldi y D. Victoriano Flamarique, incansables sembradores de ideas sociales, que recuerdan los días en que Jesucristo se mezclaba con el pueblo y lo arrastraba con sus parábolas redentoras.

Todas estas instituciones están unidas entre sí con los lazos de la caridad en una floreciente *Federación Católico-Social*, que celebra de tiempo en tiempo sus asambleas generales, en donde cambian impresiones, se estimulan mutuamente y adoptan resoluciones importantes los delegados de las agrupaciones particulares.

En la última Asamblea celebrada en Julio, el Prelado de la Diócesis habló sobre *Necesidad de la unión sincera y verdaderamente solidaria de todas las entidades sociales católicas de Navarra para conseguir el fin de las mismas, esto es, la economía y el bienestar moral y material de todos los asociados*; el señor Flamarique disertó sobre *Modo de combatir la apatía é indiferencia que se observa en algunas Cajas para con la Federación Católico-Social Navarra" é igualmente en algunos particulares respecto de las Cajas rurales;* el Sr. Yoldi: *Conveniencia de desarrollar en grande escala el cooperatismo de consumo, bien por las Cajas aisladas, bien por la unión de las mismas, ó sea, por la "Federación Católico-Social Navarra"*; el Sr. Izco: *Conveniencia y aun necesidad de que la "Federación Católico-Social Navarra" abra una cuenta de crédito en el Banco de España;* el Senador Vizconde de Val de Erro:

Condiciones que debe tener la Federación para disfrutar de los beneficios legales de los Sindicatos.

Federación Católica de Levante.—Con este título se ha constituído en Valencia una gran Cooperativa integral, llamada así por abarcar las tres funciones económicas de crédito, producción y consumo, que servirá de lazo de unión á todas las Corporaciones católico-obreras de la Archidiócesis de Valencia, según acuerdo que se había tomado ya el día 10 de Mayo de 1905 en una de las sesiones de la magna Asamblea regional celebrada en la hermosa y rica ciudad del Turia. Los fines que se propone la nueva Federación, según aparecen en sus Estatutos, son: la ayuda mutua, el fomento de la Religión y de la instrucción, el desarrollo de la agricultura, de la industria y del comercio mediante el seguro y el ahorro en el *Instituto Nacional de Previsión.*

El Instituto Nacional de Previsión: sus obras.—Continúa trabajando y luchando este admirable organismo, creado (tanto más por la iniciativa de algunos particulares abnegados, como por la acción del Estado) con el único fin de curarnos de dos enfermedades económicas que parecen congénitas en nuestra raza: la imprevisión y el despilfarro, mediante el establecimiento y difusión de *las pensiones obreras de retiro* en toda España. Debido á sus iniciativas, á su propaganda y servicios enteramente gratuitos, el ahorro y la previsión van poco á poco incorporándose á nuestras costumbres.

La autoridad pública, convencida de que la mayor dificultad con que se tropieza en la fundación de estas instituciones es la falta de capitales iniciales, se va imponiendo la obligación de coadyuvar á su formación, como si se tratase de subvenir á cualquier otra necesidad ordinaria y permanente de la Administración pública. Sabido es que el Estado central contribuyó con un donativo inicial de 500.000 pesetas, aumentado anualmente con otras 125.000, á la formación del patrimonio del Instituto, con el fin de costear su administración y bonificar ó mejorar las pensiones. Este ejemplo ha sido felizmente secundado por varios Municipios y organismos particulares.

Los Municipios y la Previsión.—El Municipio de Madrid ha entregado á más de 30.000 obreros municipales otras tantas libretas de pensiones de retiro abiertas en el Instituto Nacional de Previsión, por valor de 10 pesetas cada una; siete Ayuntamientos de Cataluña, Granollers, San Feliú de Llobregat, San Clemente de Llobregat, Cornellá, Torroellas, San Vicente dels Horts y San Juan Despí, establecieron la libreta de retiro para todos los niños que vayan naciendo en dichos Municipios desde el año 1911 en adelante; el de Valencia ha votado 10.000 pesetas para regalar libretas de retiro á todos los obreros que se hayan inscrito ya en el Instituto Nacional de Previsión; el de Badajoz dedica 5.000 pesetas para la fundación de una Caja de retiros para obreros; en el de Palma de Mallorca se agita actualmente la idea de favorecer la construcción de casas baratas para obreros.

Otras entidades particulares y el Instituto Nacional de Previsión.—También se han puesto en relación con el Instituto, mediante la concesión de libretas: los propietarios de la Fábrica de Gas de San Feliú de Guixols, que las ha abierto para todos sus operarios; la Fábrica de Gas de Santiago, que las ha abierto igualmente para los empleados y obreros; el Ateneo de Villanueva y Geltrú para todos los alumnos que terminaron el curso de 1910-1911

y observaron buena conducta; el Ateneo Social de San Feliú de Guixols para todos sus socios obreros, y el Colegio de Carabineros de El Escorial, á los alumnos más distinguidos, en número de 33.

Las Mutualidades Escolares.—La niñez y la juventud que empiezan son el terreno mejor abonado para la siembra de estas ideas y el comienzo sólido de las nuevas costumbres sociales que se trata de establecer.

Las iniciativas particulares encaminadas á fomentar entre los niños de las escuelas las virtudes del ahorro, de la previsión y de la mutualidad acaban de ser coronadas y sancionadas por el actual Ministro de Instrucción pública, quien, en virtud de Real decreto de 14 de Junio de 1911, viene á crear Sociedades mutualistas de ahorro y pensiones de retiro para los niños en todas las escuelas oficiales de primera enseñanza. Cita el Ministro como precedentes las Mutualidades Escolares francesas, en las que hay inscritos *un millón* entre niños y niñas; el Ayuntamiento de Madrid, que organizó la Mutualidad de pensiones para cerca de 14.000 de las escuelas de la capital, y el ya citado de San Clemente de Llobregat, que ha abierto libretas de retiro para todos los alumnos de las escuelas del Municipio.

Por eel mencionado decreto se establece que "el Ministerio de Instrucción pública y Bellas Artes bonificará las imposiciones colectivas y las individuales de aquel carácter en una cuantía variable según los créditos de que disponga, hasta llegar á los tipos de igualdad para la de aquellos mutualistas que impongan anualmente de dos á seis pesetas, y de subvención del 10 por 100 del total impuesto por una escuela ó grupo de alumnos".

Para los simples ahorros podrán utilizar los niños todas las Cajas de ahorros que obran bajo el protectorado del Ministerio de la Gobernación y de la Caja Postal de Ahorros, cuando ésta llegue á establecerse definitivamente: para las pensiones de retiro y formación de dotes infantiles se utilizará el Instituto Nacional de Previsión. Vaya algún ejemplo por lo que respecta á las pensiones de retiro en este último organismo. Para obtener una pensión vitalicia de *una peseta diaria* con devolución de la totalidad de las imposiciones al fallecimiento del imponente, bien ocurra éste antes ó después de la edad de retiro, basta ahorrar *diariamente*: desde los diez años, 0,15 1/4, para cobrar á los cincuenta y cinco; 0,10 para cobrar á los sesenta, y 0,6 3/4 á los sesenta y cinco. Empezando á ahorrar á los catorce, se necesitan, respectivamente: 0,19; 0,12 1/4 y 0,7 1/2. A los veinte años son necesarios en las mismas condiciones los siguientes ahorros: 0,27, 0,17 1/4 y 0,10 1/2. Con posterioridad á la promulgación del Real decreto que nos ocupa se han organizado las siguientes Mutualidades en relación con el Instituto Nacional de Previsión: la Escuela de niños sostenida por la Asociación Obrera León XIII, de La Arboleda (Vizcaya); Mutualidad Escolar del Avemaría, de Alcoy, y Mutuaildad Escolar de Jóvenes Obreras, de Cuenca.

Mutualidad de la Juventud Española.—Ha empezado ya á funcionar con gran éxito, el día 1.° de Octubre, verificando sus primeras imposiciones en El Hogar Español y en el Instituto Nacional de Previsión, la nueva Mutualidad de la Juventud Española. Distínguese esta Mutualidad de las anteriores en que en ésta se forman coros ó reuniones en que entran igual número de niños ricos y pobres, los primeros en calidad de protectores y los segundos de

protegidos. Los niños ricos se comprometen á doblar todas las imposiciones que hagan los menesterosos, con tal que éstos se comprometan igualmente á estos dos deberes: *ser laboriosos* y *bien hablados*.

Los progresos de nuestra agricultura.—Es cosa ya demostrada que la cuestión social no es un problema de producción de la riqueza, sino de distribución de la misma. Las grandes crisis económicas modernas no derivan, como antes, de las carestías, sino generalmente de los excesos de producción. Nuestra agricultura acusa este año un gran progreso sobre el anterior, desde luego, en la producción de cereales. Este año, según las últimas estadísticas, se han cultivado 187.589 hectáreas más de terreno que en el año 1910, siendo 6.675.615 el total de hectáreas aplicadas al cultivo de cereales. La producción total ha sido de 75.127.680 quintales métricos, con un exceso de 10 millones sobre el año anterior. La producción relativa ó intensiva también ha subido de 9,89 quintales por hectárea, á 10,96. Esto debía producir, naturalmente, una notable rebaja de precios en los cereales, y, por lo tanto, en el pan. Sin embargo, lejos de bajar considerablemente, los grandes cosecheros y productores de granos ponen el grito en el cielo, diciendo que los precios corrientes les arruinan; que es preciso que el Gobierno eleve los derechos arancelarios sobre los trigos extranjeros para que no hagan competencia á los españoles, y que si esa alza no basta, que se llegue hasta la prohibición absoluta de la importación de los mismos.

El precio de las subsistencias después de la supresión del impuesto de Consumos.—La supresión del impuesto de Consumos ha producido una notable rebaja de precio en la mayor parte de los artículos de primera necesidad. En muchos de estos artículos la rebaja ha sido bastante sensible, en otros leve y en algunos casi nula, como, por ejemplo: en el pescado fresco. El beneficio total que resulta en favor de los consumidores es, según los últimos datos, de 10 millones de pesetas, y cuando venga la rebaja correspondiente del pescado fresco, ascenderá esa cantidad á los 15 millones de pesetas. El abaratamiento se ha notado principalmente en los siguientes artículos: carbón vegetal, aceite, aguardientes y alcoholes, leche, cerveza, conservas, sardinas, queso, garbanzos y judías.

Ha sido muy poco ó nada sensible en la carne y pescado frescos, como dejamos apuntado. Sin embargo, la carestía de la vida en las clases necesitadas continúa siendo un problema, porque los jornales no suben.

La vida obrera: horas de trabajo y cuantía del salario en algunas regiones.—Los Inspectores del Trabajo encargados por el Instituto de Reformas Sociales de estudiar la vida obrera en sus respectivas regiones acaban de presentar las estadísticas de su labor, referentes al año 1909. Las que tenemos á la vista corresponden á las regiones 4.ª, 5.ª y 6.ª

De los 869 centros de trabajo visitados en las provincias de Oviedo y Pontevedra, pertenecientes á la 4.ª región, con un total de 25.509 obreros (de ellos 7.420 mujeres), resultan todos con una jornada de trabajo que oscila entre ocho y doce horas. Trabajan por la noche: 2.485 varones y 1.302 hembras. La cuantía del salario oscila para todos estos obreros entre 5,13 y 1,27 para los hombres y entre 1,84 y 0,95 para las mujeres.

En los 624 centros fabriles visitados en las provincias de Granada y Sevi-

lla, con 31.824 obreros (9.661 mujeres) pertenecientes á la 5.ª región, fluctúa el jornal entre 5 pesetas como máximum y 0,20 como mínimum para hombres, y entre 2 y 0,25 para mujeres, en Granada; en Sevilla hay una diferencia de 0,25 de más sobre el salario mínimo, tanto para los varones como para las hembras.

Las horas de trabajo no están consignadas. En las provincias de Albacete, Alicante, Castellón, Cuenca, Murcia y Valencia, de la 6.ª región obrera, fueron visitados 1.685 centros de trabajo, con 95.467 obreros (20.876 mujeres). En estos centros la duración del trabajo, tanto para hombres como para mujeres es de ocho á doce horas, lo mismo por el día que por la noche. De noche trabajan: 2.095 hombres y 96 mujeres; de éstas hay 63 que trabajan diez y once horas por la noche.

La cuantía del salario es en Valencia, máximo para hombres, 5,00; medio, 2,50; mínimo, 0,50; para mujeres, máximo, 1,75; medio, 1,00; mínimo, 0,50. En las demás provincias de esta región el máximo para hombres es de 3,50, el mínimo, 1,90; para mujeres, máximo, 1,60, mínimo, 0,80.

Infracciones de las leyes obreras.—Los mismos inspectores del Trabajo registraron en la cuarta región 3.045 infracciones. He aquí algunas de ellas: trabajaban un menor de diez años; 25 menores de catorce años con seis horas de trabajo en industria y ocho en comercio; 225 menores de diez y seis años con ocho horas de trabajo, y 3 menores de diez y seis años en industrias insalubres; á 11 (Pontevedra) no se les facilita enseñanza primaria y religiosa. En la quinta región hubo 2.765 infracciones. Menores de catorce años, con seis y ocho horas de trabajo, 100; menores de diez y seis años en industrias peligrosas, 70; no conceden una hora para lactancia (Sevilla), 62; no facilitan instrucción primaria y religiosa, 187; no reúnen condiciones higiénicas, 213.

En la región sexta se registraron 1.606 infacciones legales. Menores de diez años, 5; menores de catorce con seis y ocho horas de trabajo, 136; menores de diez y seis con ocho horas de trabajo, 2; en industrias insalubres, 7; en espectáculos ídem, 1; mujeres y niños con más de once horas de trabajo, 4; no facilitan enseñanza religiosa, 67; no cumplen con el descanso dominical, 11.

Conflictos entre el capital y el trabajo: las huelgas de Agosto de 1911.—Durante el expresado mes hubo en España 49 huelgas. De ellas 16 fueron por causas desconocidas; 14 por aumento de salario; 7 por readmisiones de compañeros; 2 por reducción de horas de trabajo.

Resultados definitivos de las huelgas de los meses anteriores habidas en Barcelona.—Desde el 9 de Enero al 26 de Junio del presente año hubo en Barcelona 16 huelgas. Sólo ganaron los obreros la última de 18 á 21 de Junio, en la que el patrono aceptó las peticiones de los huelguistas, que eran relevos y descansos proporcionales, con objeto de evitar el paro de ninguno de ellos. Hubo una transacción, y las 14 restantes fueron totalmente infructuosas para sus promotores.

Fr. J. D. Gafo.

Madrid 20 de Octubre de 1911.

ITALIA

El Papa ante el conflicto italo-turco.—Los que todavía piensan que el Papa sin ser Rey goza de una mayor independencia y libertad para comunicarse con toda la Iglesia y ejercer su alto ministerio espiritual que si lo fuera tienen materia más que suficiente para meditar y aun para modificar quizá sus opiniones con lo que actualmente está pasando, después de declarada la guerra entre Italia y Turquía. Podrá ser esta guerra muy popular entre los italianos, como al parecer lo es; podrán alegarse otras razones de diversa índole para justificar los primeros golpes asestados contra una nación que aparece como una mancha en el mapa de Europa; pero de hecho el Papa, que no tiene barcos ni correos propios, vese forzado á cortar toda comunicación con sus súbditos orientales si no quiere exponerse á que sus más secretas decisiones sean vistas y queden á merced de los gobernantes turcos en Europa y Asia. Y si la independencia papal es hoy un mito en Italia y Turquía, ¿qué sería mañana si la primera se viera envuelta en una guerra con una nación europea ó simplemente católica?

Necesita estar ciego quien no vea ahora la razón del *non possumus* de los Papas Pío IX, León XIII y Pío X, respecto al reconocimiento del total despojo de su poder temporal. Véase aún más clara esta razón:

Concilio católico-armenio.—Hace ya meses que Pío X había convocado en su Palacio para el 15 de Octubre de este año un *Concilio armenio-católico.* Monseñor Turzián, Patriarca venerable, que asistió al Congreso Eucarístico de Madrid y llevó allá la palabra de su nación, esperaba y espera con unos pocos sufragáneos la llegada de los demás hasta el número de quince, para celebrar la Asamblea, que se debiera abrir con la bendición y bajo la presidencia del Santo Padre. Pero ¿se abrirá? Tienen la palabra primera y última las naciones beligerantes. Me consta que en el Vaticano no se sabe nada ni se intenta aclarar la situación por prudencia.

Por lo demás, la celebración en Roma de ese primer Concilio armenio es de absoluta necesidad.

Hay que tener en cuenta que la Armenia es acaso la región del Asia más azotada por las guerras é invasiones desde los tiempos más remotos hasta la actualidad. En ella fijaron sus tiendas los escitas, caldeos, griegos, persas y romanos, árabes, turcos y tártaros. Pero de quienes más ha tenido que sufrir la desventurada *Hayasdani,* como llaman á su amada patria los armenios, es de los nómadas del Kurdistán, que, junto con los turcomanos, se han ido haciendo dueños de la grande y pequeña Armenia. El islamismo se ha sobrepuesto allí por fin al Cristianismo.

Para ello, durante el largo reinado del sultán *Rojo Abdul-Hamid II,* que otros califican con el mote de *Asesino,* decretábase casi anualmente, desde los minaretes de las mezquitas, el exterminio de los cristianos por el populacho musulmán, ayudado siempre á consumar la hecatombe por las tropas y Kanes que allí hacían las veces del Sultán de Constantinopla. ¡Y ay del desgraciado cristiano que osare hacer frente á las vandálicas hordas de asesinos, porque,

ó le esperaba por ello la muerte afrentosa de todos los suyos, y, á la postre la suya por mutilación, ó la vida en ceguera!...

¡Felices los expatriados y fugitivos!... Así es que hoy no se contemplan más que ruinas de ciudades y casas cristianas, montones de adobes habitados por cuervos negros y grises que atestiguan, como lo dos buhos de *Las Mil y una noches,* la fiereza de un Sultán y el cuidado que tuvo de que no faltasen viviendas en su Imperio para las aves de rapiña. Ni las escuelas é iglesias fueron exceptuadas del exterminio. Fué preciso que vinieran los *Jóvenes Turcos,* amorales é incrédulos, pero humanos, para que cesasen las matanzas de los cristianos armenios están divididos en dos patriarcados, hereje eutiquiano

Ya se comprende, según esto, la tarea ímproba que incumbe á los Pastores de tan destrozada grey: nombramientos de Obispos, erección de iglesias y escuelas, fundación de un Seminario y de un periódico católico-armenio en Constantinopla que defienda y represente constantemente los derechos de los armenios ante el Gobierno turco, y arreglo de múltiples asuntos en lo temporal y espiritual. Todo esto tendrá que ventilarse y acordarse en el anunciado Concilio.

De la conveniencia de que sea en Roma y no en Oriente el lugar de la convocatoria podrá darse cuenta quien tenga presente los siguientes datos: los cristianos armenios están divididos en dos patriarcados, hereje eutiquiano ó jacobita el uno, católico romano el otro. En el primero reina un gran desbarajuste en lo relativo á la autoridad episcopal. Los Obispos pueden ser depuestos por leves motivos por el elemento laico y por el Patriarca, que reside en Eriván. Los católicos sufren las consecuencias del mal ejemplo, y á trueque de conferir á los Obispos autoridad civil, por éste pretenden los seglares influyentes, unos derechos sobre ellos, algo parecidos á las famosas *investiduras* que suprimió á costa de su bienestar San Gregorio VII. Por todas estas razones es de necesidad que el centro de la magna Asamblea sea Roma. Por efecto de las muchas emigraciones de armenios, al verse tan molestados y perseguidos, hay muchos esparcidos por diferentes Estados de Europa y América. Los más y los más ricos están en Austria y en la Península turco-helénica. Tienen un Patriarca en la Polonia austriaca y otro en Venecia que estarán llegando á la Ciudad Eterna.

Decisiones de la Comisión Bíblica.—*Propositis sequentibus dubiis Pontificia Comissio "de re Biblica" ita respondendum decrevit:*

I. Utrum, attento universali et a primis saeculis constanti Ecclesiae consensu, quem luculenter ostendunt diserta Patrum testimonia codicum Evangeliorum inscriptiones, sacrorum librorum versiones vel antiquissimae et catalogi a Sanctis Patribus, ab ecclesiasticis scriptoribus, a Summis Pontificibus et a Conciliis traditi, ac tandem usus liturgicus Ecclesiae orientalis et occidentalis, affirmari certo possit et debeat Matthaeum, Christi Apostolum, revera Evangelii sub eius nomine vulgati esse auctorem?

Resp.: Affirmative.

II. Utrum traditionis suffragio satis fulciri censenda sit sententia quae tenet Matthaeum et ceteros Evangelistas in scribendo praecessisse, et primum Evangelium patrio sermone a Iudaeis palaestinensibus tunc usitato, quibus opus illud erat directum, conscripsisse?

Resp.: Affirmative ad utramque partem.

III. Utrum redactio huius originalis textus differri possit ultra tempus eversionis Hierusalem, ita ut vaticinia quae de eadem eversione ibi leguntur, scripta fuerint post eventum; aut, quod allegari solet Irenaei testimonium (*Advers. haeres.*, lib. III, cap. I, n. 2), incertae et controversae interpretationis, tanti ponderis sit existimandum, ut cogat reiicere eorum sententiam qui congruentius traditioni censent eamdem redactionem etiam ante Pauli in Urbem adventum fuisse confectam?

Resp.: Negative ad utramque partem.

IV. Utrum sustineri vel probabiliter possit illa modernorum quorumdam opinio, iuxta quam Matthaeus non proprie et stricte Evangelium composuisset, quale nobis est traditum, sed tantummodo collectionem aliquam dictorum seu sermonum Christi, quibus tamquam fontibus usus esset alius auctor anónymus, quem Evangelii ipsius redactorem faciunt?

Resp.: Negative.

V. Utrum ex eo quod Patres et ecclesiastici scriptores omnes, imo Ecclesia ipsa iam a suis incunabulis, unice usi sunt, tamquam canonico, graeco textu Evangelii sub Matthaei nomine cogniti, ne iis quidem exceptis, qui Matthaeum Apostolum patrio scripsisse sermone expresse tradiderunt, certo probari possit ipsum Evangelium graecum identicum esse quoad substantiam cum Evangelio illo, patrio sermone ab eodem Apostolo exarato?

Resp.: Affirmative.

VI. Utrum ex eo quod auctor primi Evangelii scopum prosequitur praecipue dogmaticum et apologeticum, demonstrandi nempe Iudaeis Iesum esse Messiam a prophetis praenuntiatum et e davidica stirpe progenitum, et quod insuper in disponendis factis et dictis quae enarrat et refert, non semper ordinem chronologicum tenet, deduci inde liceat ea non esse ut vera recipienda; aut etiam affirmari possit narrationes gestorum et sermonum Christi, quae in ipso Evangelio leguntur, alterationem quamdam et adaptationem sub influxu prophetiarum Veteris Testamenti et adultioris Ecclesiae status subiisse, ac proinde historicae veritati haud esse conformes?

Resp.: Negative ad utramque partem.

VII. Utrum, speciatim solido fundamento destitutae censeri iure debeant opiniones eorum, qui in dubium revocant authenticitatem historicam duorum priorum capitum, in quibus genealogia et infantia Christi narrantur, sicut et quarumdam in re dogmatica magni momenti sententiarum, uti sunt illae quae respiciunt primatum Petri (Matth., XVI., 17-19). formam baptizandi cum universali missione praedicandi Apostolis traditam (Matth., XXVIII., 19-20), professionem fidei Apostolorum in divinitatem Christi (Matth., XIV., 33), et alia huiusmodi, quae apud Matthaeum peculiari modo enuntiata occurrunt?

Resp.: Affirmative.

Die autem 19 Iunii 1911 in audientia utrique infrascripto Rmo. Consultori ab Actis benigne concessa, SSmus. Dominus Noster Pius Papa X. praedicta responsa rata habuit ac publici iuris fieri mandavit.

Romae die 19 Iunii 1911.

FULCRANUS VIGOUROUX, Pr. S. S.; LAURENTIUS JANSSENS, O. S. B.—*Consultores ab Actis.*

Propaganda católico-científica en la América del Sur.—La Unión popular, importante institución social fundada por los católicos italianos, ha organizado una serie de conferencias científicas en el Uruguay y República Argentina. Fueron encargados de darlas el profesor Antonio Boggiano, de Génova, y el abogado Vicente Mangano, de Palermo, quienes ya han partido de Italia el 20 del pasado Julio.

Semana social italiana.—Desde el 24 de Septiembre al 1.° de Octubre tuvo lugar en Asís la *Semana Social italiana,* versando todas las lecciones sobre un solo tema. El de este año fué la *organización profesional.* Tomaron parte en ella los más distinguidos publicistas y escritores sociales de Italia. El ilustre Toniolo habló el primero sobre los *Principios teológicos en que se basa la organización profesional;* Boggiano trazó una *historia de la organización profesional;* el Dr. Chiri habló de *las relaciones que deben tener las corporaciones con el Estado;* el profesor Rezzaza, sobre el *reconocimiento jurídico;* el Canónigo Pottier, sobre el *contrato del trabajo;* el diputado Longinotti, sobre *las organizaciones en la agricultura;* el Dr. Colombo, sobre *las organizaciones en la industria,* y el Sr. Mauri, sobre la *organización en los servicios públicos.*

La Semana Social fué presidida por el señor Obispo de la Diócesis, presentándose, además, adhesiones del Cardenal Maffi, Arzobispo de Pisa; de los Arzobispos de Palermo y Milán y los Obispos de Vicenza, Amelia, Piazza, etc. También asistieron representaciones nutridas de corporaciones sociales de Alemania, Holanda y Bélgica. La lección del Dr. Colombo fué notabilísima; abogó con gran calor por la *Confederación internacional de todos los Sindicatos cristianos* como medio eficaz para hacer valer los legítimos derechos del obrero contra dos grandes tiranías: la del individualismo capitalista y la del socialismo revolucionario.

Fr. P. Quirós, O. P.

Roma, Octubre de 1911.

FRANCIA

Congresos.—Por iniciativa de la *Sociedad Prehistórica de Francia* se ha celebrado en Nimes, del 6 al 12 de Agosto un *Congreso Internacional de Arqueología Prehistórica* bajo la presidencia de M. Viré.

Entre la multitud de trabajos presentados fueron notables los siguientes: uno del Dr. Henrique Martin, sobre *La domesticación del caballo en los tiempos prehistóricos;* otro del Dr. Baudoin sobre las hachas de cobre; otro de M. Mezaurie sobre los recintos fortificados descubiertos en el departamento de Gard; otro del Abate Hermet sobre una nueva estatua menhir parecida á las otras descubiertas por el mismo en el Aveyron; otro de Mme. Crova sobre las puntas de flecha en silex de la Mauritania; otro de M. Viollier sobre un casquete repujado en oro encontrado cerca de Zurich.

—El 20 de Septiembre tuvo lugar en París la cuarta *Conferencia Interna-*

cional de Genética. La *genética,* que debe su nombre al biólogo inglés W. Bateson, es la fisiología de la descendencia, y tiene por objeto de sus estudios los fenómenos de la herencia y de las variaciones en el hombre, el animal y la planta. Las experiencias de zoología y de botánica fueron, sin embargo, el objeto principal de los trabajos de M. A. Gautier, sobre el principio de la coalescencia de los plasmas vivientes y el origen de las razas y de las especies; de M. Hurit sobre la aplicación práctica de los principios de genética; de M. Furface, sobre el resultado de la selección en las variaciones fluctuantes.

Descubrimiento.—M. Luis Marici cree poder reconocer en un *Comentario sobre los Salmos,* atribuído hasta aquí á Anastasio de Nicea, la obra de Diodoro de Tarso.

Revista.—La *Revue des Questions Ecclesiastiques,* publicada por los profesores de las Facultades católicas de Lila, anuncia que será editada en adelante por la *Sociedad de San Agustín,* Derelée, de Brouwer et Cie. (Lila).

Concurso.—El Instituto católico de París propone este año para el premio Huynes (2.000 francos) el siguiente tema: *Valor del Pragmatismo como doctrina religiosa. Precisar las diferentes formas de Pragmatismo haciendo notar los elementos que conciernen á la Religión.* Las memorias, señaladas por una divisa y acompañadas de un sobre cerrado que contenga el nombre y las señas del autor deben ser depositadas en la Secretaría del Instituto (rue de Vaugirard) antes del 1.° de Marzo de 1913.

Congresos sociales.—Durante el mes de Septiembre ha habido en Francia los siguientes Congresos sociales: *Evián* (3-10), V Congreso nacional de la *Mutualidad y de la cooperación agrícolas; Meaux* (10-13), Congreso *Diocesano; París* (10-14), Congreso de la *Buena Prensa; Nantes* (15-17), Congreso de los "Amicales" de la *Enseñanza libre; Auch* (25-28), Congreso de la *Unión de las Asociaciones católicas obreras; Limoges* (26), Congreso nacional de las *Colonias escolares; Roubaix* (27-29), Congreso internacional de la *Mutualidad; Roubaix* (29-1.° de Octubre), Congreso nacional de la *Alianza de higiene social; París* (30-1.° de Octubre), Congreso del *Clero.* Del 17 al 19 de Octubre se celebrará en Arras el Congreso de los *Jurisconsultos católicos.*

Necrología.—En Pnom-Penh (Cambodge) ha muerto el distinguido arqueólogo Gaspard Farrant, autor de numerosas obras sobre la civilización de los Kmehz.

—Mgr. Henry, Obispo de Grenoble, ha muerto el 9 de Julio á los sesenta años de edad. Había nacido el 20 de Julio de 1851 en Blidah. Recibido el grado de Doctor en Teología, publica en 1884 una tesis del doctorado sobre *François Bosquet, évéque de Lodeve A. de Montpellier, son róle dans l'affaire du jansenisme, et dans les questions des reguliers et de la régale* (1884), que algunos años después había de refundir y completar con este título: *François Bosquet, évéque de Lodeve et de Montpellier, étude sur une admistration civile et eclesiastique au xvii siécle* (1889). Desde 1890 á 1892, Mgr. Henry dió un curso de literatura sagrada en la Facultad de Letras de Montpeller, publicando las lecciones de apertura con este título: *Du róle précurseur de la littérature grecque par rapport aux lettres chretiennes* (1891); *Des origenes de la litterature latine chrétienne et de ses caractéres jusqu'au temps de S. Jé-*

roeme (1892). También se le debe un estudio filosófico sobre *Jouffroy y la cuestión de lo bello* (1889).

—El 12 de Julio también murió, en Tolosa, á la edad de sesenta y ocho años, M. Carlos Molinier, Profesor de Historia en la Facultad de Letras. Es conocido principalmente por sus trabajos sobre la Inquisición y sobre la historia religiosa del Mediodía de Francia en la Edad Media. He aquí sus principales obras: *L'Inquisition dans le midi de la France au treizieme et au quatorzieme siécles. Etude sur les sources de son histoire* (1880); *De Fratre Guilleimo Pelisso veterrimo inquisitionis heretico* (1880); *L'endura, coutume religieuse des derniers sectaires albigeois,* publicado en los *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux* (1881); *Un traité inédit du XIII siécle contre les Cattares,* ibid. (1883).

Fr. M. D. Roland-Gosselin, O. P.

Kain, 13 de Octubre de 1911.

ALEMANIA

El Centro Católico alemán y el P. Weiss.—Pasadas felizmente las tormentas levantadas contra las Encíclicas de Pío X, no por eso dejaron de discutirse ardientemente cuestiones de carácter religioso, lo mismo en el campo católico que en el protestante.

En el primero, es decir, entre los católicos, continúa discutiéndose sobre la división ó no división del *Centro,* sobre la *dirección de Colonia y la de Berlín,* sobre si el Centro de hoy, es decir, la dirección de Colonia, que por tener consigo una gran mayoría es la que regula y dirige todo el partido, es el mismo que fué ayer ó no, y, sobre todo, si debe seguir siendo lo que es ahora, lo que la dirección de Colonia quiere, etc., etc. Al P. Weiss, que fué el que dió la voz de alerta con su último libro —*Lebens und gewissensfragen der Gegenwart,* Herder, 1911—, en el cual, como dicen los defensores de la *dirección de Colonia,* se han acumulado todas las acusaciones que se han podido hacer al Centro en los últimos años, que se le sigue combatiendo y defendiendo. Hubo un momento en que sus opositores lo vieron malo, por creer de *carácter oficioso* unas declaraciones publicadas por la *Correspondence de Rome;* pero pronto se supo que la *Correspondence* no tiene en la Curia romana ningún carácter oficial ni oficioso. Al P. Weiss se le acusa de pesimista; y un Obispo pronunció un discurso sobre el optimismo, y algún otro desautorizó también el libro del P. Weiss. Roma no ha dicho nada todavía, porque en Roma se espera siempre el momento oportuno que sin duda no ha llegado. Y como quiera que la dirección de Colonia tiene varios Obispos que la apoyan y patrocinan por argumentos prácticos de autoridad, nada hay que decir contra ella. ¿Y con otros argumentos?... Pero esto daría para uno ó varios artículos.

Sin entrar, pues, por hoy en la cuestión doctrinal, que es escabrosa, hay que afirmar que las divisiones ó direcciones diversas *internas* del partido no le impiden aún marchar contra el enemigo perfectamente formado y en orden de batalla. La última reunión general anual celebrada en Maguncia en los

primeros días de Agosto fué colosal, espléndida. En ella y en la que en estos últimos días ha celebrado en Colonia se hicieron protestas de adhesión inquebrantable á la Santa Sede, de unidad y armonía para seguir la voz de sus jefes y pastores, etc., con indescriptible entusiasmo.

No es de esperar que á consecuencia de estas luchas internas llegue á fraccionarse ni debilitarse siquiera la acción exterior del Centro; pero si esto llegara á suceder, las consecuencias serían terribles. En Alemania el socialismo es un coloso, y ningún otro partido puede hacerle frente más que el Centro.

El socialismo en Alemania.—El socialismo alemán cuenta hoy más de *ochocientos mil miembros,* de los que cerca de cien mil los adquirió en lo que va del año. Su división femenina, en la cual no hay que decir que predomina la nota radicalista, alcanza ya el número de ciento cuarenta mil. Tiene una multitud de juventudes cada vez más fuertes y numerosas, perfectamente amaestradas para la propaganda. Su prensa es fortísima: tiene 78 diarios con una tirada total de un millón ciento setenta mil ejemplares; el *Vorwaerts,* órgano central del partido, tiene 140.000 suscriptores, pero su tirada suele llegar á 300.000. En las últimas elecciones (1907) recogió el socialismo alemán 3.258.000 votos, la cifra mayor que había alcanzado nunca; sin embargo, gracias al Centro, sacó menos diputados que en los años anteriores, pues sacó sólo 43, siendo así que en 1903 había sacado 81, en 1898 había tenido 56, etc... Por dentro del socialismo tampoco las cosas andan bien ni las cabezas de acuerdo, y casi se puede decir que lo que gana en extensión lo pierde en intensidad; se ahonda la división entre radicalistas y revisionistas; entre estos últimos se notan signos cada vez de mayor moderación; en su último congreso anual celebrado en Jena á mediados de Septiembre, á propuesta de Bebel se rechazó por una gran mayoría la propuesta de los socialistas franceses de declarar la huelga general si llegaba á declararse la guerra (de Marruecos): "No huelgas —decía el viejo y prestigioso Bebel—, sino pan y trabajo necesita el pueblo, y especialmente en tiempo de guerra."

Frente á las fuerzas socialistas progresa también el asociacionismo católico como un muro de contención y una esperanza salvadora. El *Volksverein* tenía al comenzar Septiembre 703.271 miembros, cuando en Junio de 1910 tenía sólo 652.645. El sindicalismo católico también hace grandes progresos, pero le falta todavía una federación central general, hacia la cual se tiende. (Véase *Neue Aufgabe der Kath. Arbeiter und Jugendvereine,* por A. Stegerwald, en la *Soziale Revue,* III, 1911.) En seis distintas Ligas ó Federaciones, de carácter regional por lo común y que comprenden multitud de Sindicatos y Sociedades obreras de todo género, figuran sindicados cerca de quinientos mil obreros católicos. En las juventudes católico-obreras figuraban en 1910 ciento noventa y cuatro mil asociados; es un movimiento lleno de esperanzas.

El suceso Yatho.—Dentro de la iglesia protestante, sobre cuya actual crisis agónica tanto se escribe desde todos los campos, acaba de ocurrir un caso de transcendental importancia, algo así como un ridículo remedo de la condenación del modernismo, sobre lo cual los protestantes habían armado aquella algarada de insultos y vituperios contra la Iglesia católica y la autoridad del Pontífice, repitiendo la conocida letanía de "enemiga de la libertad y del

progreso científico", "opresora de las conciencias", etc., etc.; el caso actual vino á taparles la boca muy á tiempo. Yatho es desde 1891 pastor de la comunidad ó parroquia evangélica de Colonia. En 1903-05 publicó una serie de sermones ó conferencias con el título *Persoenliche Religion*, que le valió las más entusiastas alabanzas por parte de la prensa liberal y socialista, pero acerbas censuras por parte de la prensa ortodoxa, que le tachó de incredulidad, denunciándole á las autoridades protestantes. Ante éstas tuvo que presentarse Yatho para defenderse, pero no se adoptó por entonces contra él ninguna otra medida. En 1906 otros discursos suyos sobre la "significación de la Cena" y sobre "los relatos milagrosos de la Biblia" dieron lugar á nuevas denuncias. El *Oberkirchenrat*, consejo superior evangélico de Berlín, transmitió las denuncias al Consistorium de Coblenza, encargándole que abriese información ó proceso. Así se hizo, y el Consistorium publicó una amonestación contra Yatho, amenazándole, de no corregirse, con *seguir contra él el procedimiento disciplinar para privarle del cargo*. Esta sola amenaza del Consistorium levantó grandes protestas entre los mismos protestantes contra *la intolerancia ortodoxa* de sus superiores, pues, al parecer, la mayor parte de la comunidad protestante de Colonia estaba con su pastor, y más de 5.000 miembros firmaron la protesta contra el Consistorium. Yatho, naturalmente, cada vez más animado en su camino, siguió predicando y escribiendo lo que le dió la gana; en 1910, *Fragen von Gott und Welt*, etc., hasta que, al fin, al *Oberkirchenrat* de Berlín se le llenó la medida y condenó las doctrinas de Yatho resumiéndolas en seis proposiciones. La algarada que se armó entre los protestantes fué tremenda: "ya tiene también la iglesia evangélica su *Syllabus*", decían; "para esto no necesitábamos habernos apartado de Roma", etc., etc. El "hereje del Rhin" marcha bien acompañado dentro de la iglesia protestante. Y eso que sus doctrinas no pueden ser más radicales. Según él, la Religión debe ser inmanente y vivida; y según este criterio nosotros no tenemos ninguna noción de un Dios transcendente, sino inmanente dentro del mundo é identificado con el mundo y con nosotros; el orden sobrenatural, el pecado original, la Biblia, todo fuera; respecto de Jesús acepta las doctrinas de Harnack; la Religión cristiana ni es la única posible ni la mejor; etc., etc. No es este lugar para hacer los comentarios y deducir las enseñanzas á que se presta el caso; pero si no lo supiéramos hace mucho tiempo, él nos podría decir algo de lo que se guarda bajo esa capa que se llama protestantismo, y que no es más que una etiqueta para encubrir intereses políticos y económicos.

Otro incidente curioso acaba de fallarse con motivo de las discusiones sobre Yatho. El pastor ó párroco protestante Kraatz defendía un domingo á Yatho desde el púlpito en Charlottenburg y criticaba en consecuencia duramente el proceder de sus propios superiores, las autoridades de la iglesia protestante. Asistía al sermón y á los oficios un regimiento de granaderos; y, ó porque lo que decía el pastor no les gustaba ó por cualquier otro motivo, el caso es que los oficiales que mandaban el regimiento dieron la orden y la tropa abandonó con estrépito la iglesia interrumpiendo la prédica. El pastor denunció á los oficiales como perturbadores del oficio divino (párrafo 167 del Código); pero los dos oficiales acaban de ser absueltos.

Centenarios.—*La Universidad de Breslau* celebró en Agosto el primer

centenario de su reconstitución. Existía desde principios del siglo XVI, pero la forma de Universidad moderna la tomó en 1811 cuando Federico Guillermo le agregó la escuela de altos estudios de Francfort, a. o. En el último semestre del pasado curso tenía la Universidad matriculados 2.586 estudiantes, así distribuídos por Facultades: Teología católica, 308; Teología protestante, 108; Derecho, 557; Medicina, 530, y Filosofía, 1.083. El cuerpo docente está formado por 183 profesores y 5 lectores ó repetidores. El que sepa cómo se componen las Universidades españolas, tanto por lo que hace al número y distribución de los alumnos como al de los profesores, puede hacer algunos sabrosos comentarios.

Respecto de las Facultades de Teología, se ha discutido en la Prensa últimamente su utilidad, finalidad, etc., con motivo de la nueva Universidad que se quiere fundar en Francfort, a. m., para lo cual se quiere prescindir, al parecer, de la Facultad de Teología. Si esto se hace, se dará el absurdo de que haya en la futura Universidad clases sobre la religión de Buda, de Zoroastro, etcétera, y no las haya sobre la Religión cristiana; y á ver qué *criterio objetivo,* aun meramente racionalista, puede defender esto.

Congresos.—Los *jueces alemanes* celebraron su segundo Congreso en Dresde el 13 de Septiembre. Sobre el primer tema, "El juez ante la ley", presentó una interesante memoria el magistrado Staffel, defendiendo la necesidad de que la legislación deje una parte de la *Rechtsschoepfung* á la *Rechtsanwendung,* es decir, que la ley no ate demasiado al juez, sino que le deje cierta holgura de movimientos absolutamente necesaria en ciertos casos cuyas circunstancias no puede prever la ley. En las conclusiones aprobadas por el Congreso se sostiene, sin embargo, que el juez debe someterse á la ley; y que solamente puede decidir según su juicio cuando la ley se presta á varias interpretaciones, debiendo en este caso justificar lo que elija, exponiendo las razones que á ello le muevan.

—También *los abogados alemanes* celebraron en Würzburg su XX Congreso casi por los mismos días. El tema capital de la discusión fué "si se deben ó no recomendar medidas legislativas contra el número excesivo de abogados". Hubo muchos que defendieron que sí tenazmente, diferenciándose en los procedimientos que para ello proponían: unos, el *numerus clausus,* un número cerrado de abogados, en el cual no se pueda conceder matrícula á ninguno nuevo mientras no haya vacante; otros optaban porque se aumentasen las dificultades de la carrera ó de la Licenciatura, etc. Pero al fin vencieron los contrarios, haciendo que se aprobara por 619 votos contra 244 la siguiente proposición: "El XX Congreso de Abogados alemanes ve en la libertad para la Advocatura la más segura garantía de su capacidad é independencia, y tiene por innecesarias y perjudiciales para la clase y para el fomento del Derecho las medidas que de un modo cualquiera tiendan á poner trabas á la entrada libre en la Advocatura."

—Del 2 al 4 de Octubre celebró la *Goerresgesellschaft* su reunión general anual en Hildesheim. En la memoria leída por el secretario aparece la *Goerresgesellschaft,* sociedad católica germana para el progreso de las ciencias, que lleva ya treinta y cinco años de existencia, que tiene Institutos propios de investigación científica en Jerusalén y en Roma, que sostiene una multitud de

publicaciones, etc., etc., actualmente con 4.200 socios y un balance anual de más de 70.000 marcos.

En el corriente año, además de la publicación de los anuarios *filosófico é histórico*, continúa la publicación monumental del *Staatslexicon*, la del *Concilium Tridentinum*, cuyo V tomo, de 1.100 páginas en folio, acaba de aparecer, la de las series de estudios *Quellen und Forschungen*, cuyo tomo XIV está en prensa, y *Vaticanischen Quellen* con el tomo II, la de la revista semestral *Oriens christianus* y la de las actas y demás escritos de la Sociedad.

En las sesiones de las secciones particulares se presentaron una multitud de memorias y comunicaciones que es imposible enumerar. En la sección filosófica hubo una comunicación sobre Bergson, cuyas obras acaban de aparecer traducidas en alemán. Otro estudio sobre "el problema de la formación del concepto", según la teoría de Aristóteles, y la nueva escuela neokantiana de Marburgo: fué muy discutido. Otro muy interesante sobre la significación que para la Filosofía natural tienen los resultados modernos de las ciencias naturales. En la sección histórica, el Dr. Schaefer, con su estudio sobre "El precio medio de la vida y el salario" en la Roma del siglo XIV, demostró que el obrero de entonces vivía más holgadamente dentro de las condiciones de su siglo que ahora, puesto que el precio medio de la vida, exceptuando solamente el pan y las especias, era *más bajo que hoy en relación con su salario*. El Dr. Schnürer—"San Francisco de Asís y el Renacimiento"—demostró que, no sólo es falsa la afirmación de que San Francisco es un precursor del Renacimiento, sino que más bien es representante de una dirección de cultura enteramente opuesta, comenzada en el siglo XII. Contra el lujo del Renacimiento encontramos en San Francisco la más sincera afirmación de la pobreza; contra la adoración de la forma, hasta con perjuicio del fondo, el desprecio de toda formalidad; contra el amor al lenguaje culto que hacía á los autores alemanes traducir en latín sus propios nombres, el amor al lenguaje popular, que era el único que San Francisco empleaba; contra el espíritu individualista del Renacimiento, el espíritu medioeval de asociación y compañerismo, y, en fin, si San Francisco buscó unirse con Dios por el corazón principalmente, pero era afirmando á la vez una fidelidad inquebrantable á la Iglesia católica. Hubo otra comunicación sobre "La Curia papal en el siglo XIII, Santo Tomás de Aquino y el Maestro Enrique el poeta". Las de las demás secciones, Derecho, Ciencias sociales, Arte antiguo, eran principalmente de interés local ó restringido.

FR. A. MENÉNDEZ-REIGADA, O. P.

Düsseldorf, 12 de Octubre de 1911.

RUSIA

El Catolicismo en Rusia.—De día en día se ve aparecer más clara y decidida la tendencia del Gobierno de Rusia á hacer de la Iglesia romano-católica una Iglesia ruso-católica, esto es, independiente del Sumo Pontífice. Los

medios de que pretende valerse el Gobierno son: 1.°, impedir, hasta con la fuerza á veces, que los Obispos y, en general, el clero católico, se entiendan directamente con la Santa Sede; 2.°, empleando la misma violencia con los Obispos para que no usen de sus derechos en el gobierno de sus diócesis. Esclareceremos y ampliaremos un poco estos dos puntos:

1.° Desde la anexión del reino de Polonia á Rusia y de la consiguiente sumisión de los católicos al Gobierno del Zar, éstos sólo podían comunicarse con la Sede apostólica de un modo como privado ó interno, según prescribía el Decreto del Emperador, sin que valieran nunca las reiteradas protestas de los Obispos y de la Santa Sede.

Este Decreto fué abolido por el llamado de "Tolerancia", promulgado en 1905, después de la Revolución.

Pero en nuestros días el ministro Stolypin (acérrimo enemigo de la Iglesia católica) venía trabajando con gran tesón por derogar este Decreto y romper esta más completa y perfecta dependencia de los católicos rusos de la Sede apostólica. Y así este desgraciado Ministro prohibió que ningún católico de Rusia reciba ningún título ni orden dados por el Papa sin la intervención del Ministerio; según Stolypin, obraba ilegalmente el Obispo que, estando en Roma, pedía oralmente al Papa alguna cosa. Ocurrió alguna vez no poder dar la "bendición papal" por haber sido enviada de Roma sin la intervención del Ministerio. En el mes de Diciembre de 1910 declaró Stolypin que todos los Decretos y mandatos del Sumo Pontífice contenidos en *Acta Apostolicæ Sedis* eran ilegítimos é inválidos en Rusia si no llevaban el "Placitum" del Gobierno, debiendo ser castigado como violador de las leyes cualquiera que se atreviere á ejecutarlos sin este requisito.

De hecho y desde aquella fecha muchos ejemplares de *Acta Apostolicæ Sedis* destinados á los Obispos fueron retenidos por mucho tiempo en el Ministerio y sometidos á la censura, siendo después enviados á los Obispos con glosas, anotaciones y borraduras de cierta cosas, declarando el Ministro en las cartas remitidas con los ejemplares que las partes borradas eran inválidas para Rusia.

En el pasado mes de Junio el Ministro Stolypin mandó, en nombre del Emperador, que los oficiales civiles estableciesen cierta revisión ó espionaje para intervenir en las reuniones de los católicos y en los consistorios episcopales. Estos famosos "revisores" (cismáticos) lo husmearon todo hasta lo más secreto y privado, sin respeto á las personas y cosas más delicadas, con la esperanza de encontrar rastros y vestigios de las pretendidas "ilegalidades" ó comunicaciones inmediatas con la Sede apostólica. Los resultados de estas indagaciones de los citados "revisores" eran enviados al Ministro Stolypin, quien hace uso de ellas para nuevas persecuciones y vejaciones de la Iglesia católica. Esta infame violación del derecho (del secreto oficial) nunca se vió en Rusia hasta este tiempo.

2°. Cómo el Gobierno ruso se entromete en los asuntos netamente eclesiásticos é internos aparecerá claro par lo que vamos á decir. No puede erigirse *en la misma Iglesia* ningún monumento, ninguna obra sin licencia del Gobierno. El Ministerio depone por sí y ante sí á los Sacerdotes, tengan ó no tengan cura de almas, generalmente, obligando al Obispo á trasladar ó sus-

pender de oficio á tal ó cual Sacerdote porque despreció la fe cismática, administró Sacramentos á los cismáticos, etc., etc., viéndose así el Obispo obligado á ser perseguidor inocente de sus propios Sacerdotes. Pero el mayor de los males es el que nace de ahí; porque á estos Sacerdotes así calumniados se les forma causa civil, que se prolonga muchos años, y mientras tanto, muchas iglesias se ven huérfanas de sus pastores, como ya hay muchas actualmente en todo el imperio. Los Obispos son impotentes contra estas tiranías. En la ciudad de Minsk fué depuesto el Párroco porque en un sermón declaró que no eran recomendables los matrimonios mixtos. Y otro Sacerdote llamado Pawlowski, por aprobar el sermón y adherirse á él, perdió su oficio. En cambio el Metropolitano cismático Petro Poliensos, que había dicho lo mismo, no fué depuesto. ¿En dónde está la igualdad de confesiones?

Por estos hechos se puede ver fácilmente que el edicto de "Tolerancia" del año de 1905 de hecho no tiene ningún valor, porque no se cumple. Por eso todo intento de unión entre cismáticos y latinos será inútil, al menos por ahora, tal como están las cosas.

—Si es cierto lo que dice el periódico cismático *Wjedomosti*, desde el año de 1905, en que se publicó el edicto de "Tolerancia", se convirtieron al catolicismo 400.000 cismáticos, y cada día se verifican nuevas conversiones. Estas abundan más en la rusia blanca y en la Lithavia, aunque con grandes dificultades, como acaba de verse.

—Aquel famoso ladrón y envenenador de Czenslochan y monje paulano Dámaso Macoch huyó de la cárcel. En el mes de Octubre se incoará él proceso contra él y se verá su causa en los Tribunales civiles. Pero probablemente, si algo se hace, será una pura comedia, porque procediendo con rigor y estricta justicia había que procesar igualmente á otros oficiales públicos del Gobierno, lo cual es muy difícil que se haga.

La muerte de Stolypin y sus últimos atentados contra la Iglesia.—El Presidente del Consejo de Ministros Stolypin, tan fiero enemigo de los católicos, acaba de morir en Kiew, víctima de su propia política, que eligió por órgano de sus criminales venganzas al judío anarquista Bogrof. Propiamente la víctima buscada por la anarquía internacional era el mismo Emperador; pero lo pagó su primer Ministro, á quien la secta también odiaba profundamente. Sólo por una ceguera inconcebible se puede explicar que, despertada nuevamente la fiebre revolucionaria en Rusia, todavía el Gobierno continúe legislando contra la Iglesia católica. El último Decreto refrendado por Stolypin en este mes de Septiembre fué para prohibir que los Obispos católicos salgan de su diócesis ó dimitan sus cargos sin licencia del Gobierno. También prohibía á los Obispos dar en las escuelas órdenes y conferencias catequísticas. Hace poco fueron multados con 300 rublos (750 pesetas) los Capuchinos de Nowe Miasto, porque los "revisores" ó inquisidores civiles descubrieron que habitaba con aquellos religiosos el Sacerdote secular Zebrorosky sin permiso del Gobierno. La tiranía llega á prohibir los ejercicios espirituales á los Sacerdotes seculares y las misiones á los religiosos que van á predicar por los pueblos.

Porvenir del Catolicismo en Rusia.—¿Cuál es el porvenir que espera á la Iglesia después de la muerte de Stolypin? Todavía no se ha nombrado su-

cesor; pero lo que se puede asegurar, con la historia en la mano, es que se continuará con el mismo sistema de odios y persecuciones aunque cambien las personas, si bien todo esto admite grados, según el temperamento de aquéllas. Dos cosas se desprenden de lo que dejamos apuntado: 1.ª, que empieza un nuevo período de revoluciones en Rusia; 2.ª, que en la policía pública hay muchísimos que son *anarquistas*.

La persecución de los judíos después de la muerte de Stolypin.—El ser judío el asesino de Stolypin contribuyó sobremanera á recrudecer y extender más y más la persecución de esa raza desgraciada. Se inició esta nueva persecución, adquiriendo caracteres alarmantes, en Kiew, en donde se verificó el bárbaro atentado. Los judíos huyen todos de las ciudades; los ricos se van á Alemania, Austria y Palestina; los pobres se van hacia los campos y aldeas. La razón fundamental de estas persecuciones hay que buscarla en el modo de ser de los judíos, que en todas partes se hacen dueños del dinero y de los grandes negocios, acaparándose poco á poco tanto la riqueza mueble como la inmueble, mediante la usura y los fraudes. De ahí que sean odiados por todos los no judíos.

Esto mismo ocurre, desgraciadamente, entre nosotros en este reino de Galitzia, en donde hasta las personas más nobles y ricas dependen de los judíos por las deudas que con éstos tienen contraídas.

Fr. Guillermo Schloessinger, O. P.

Olmütz, Octubre de 1911.

HOLANDA

Semana Social.—Todos los años celebran los católicos holandeses su *Semana Social* durante el verano. Me permito suponer que tal vez sea ahí desconocida la índole particular que aquí tiene tan hermosa y generalizada institución social. El fin de la Semana Social entre nosotros es instruirse mutuamente todos aquellos que por vocación ó por deber se dedican á los estudios y obras sociales dentro de sus gabinetes ó localidades. Tiene también por objeto estrechar entre todos estos los lazos de la amistad, la cual, como dice Salustio, consiste en querer ó no querer unas mismas cosas. Para que el fruto de estas conferencias sea más copioso y permanente, se trata en ellas de una sola materia, considerada desde muchos puntos de vista, para que la atención no se distraiga y se pueda llegar á formar convicciones profundas y uniformes. La materia de esta Semana Social fué la inmortal Encíclica *Rerum Novarum, de León XIII.*

Los puntos tratados en las sesiones particulares de la mañana fueron los siguientes: 1.°, Historia y autoridad de la Encíclica; 2.°, Causas y origen de la cuestión social; 3.°, La Iglesia y la acción social; 4.°, El Estado y la acción social; 5.°, El Estado y la Religión; 6.°, La doctrina de la Encíclica y la burguesía; 7.°, La doctrina de la Encíclica y el trabajo de la mujer y de los niños; 8.°, La doctrina de la Encíclica y el salario justo, y 9.°, La Encíclica *Graves de Communi re* como complemento de la Encíclica *Rerum Novarum.*

En las Asambleas generales que se tenían por la tarde se trató: 1.°, León XIII y la Sociología; 2.°, El Socialismo y la propiedad privada; 3.°, Las huelgas; 4.°, El Estado y las horas de trabajo, ¿debe establecerse por la ley que la jornada del trabajo no exceda de ocho ó diez horas al día? 5.°, De la necesidad de fundar nuevas y más numerosas asociaciones sociales; 6.°, La acción social católica de Holanda en orden á la burguesía, y 7.°, La acción social católica en Holanda en orden al proletariado.

Como se ve, todo el trabajo de la Semana Social versó sobre el contenido de aquella célebre Encíclica, que debe ser nuestra única norma de acción. Fué oportuno el pensamiento de los organizadores de la Semana y directores de nuestra Acción social, el evocar el glorioso nombre de León XIII y recordar sus grandes doctrinas, porque en estos últimos años se habían resfriado un poco los ánimos de los holandeses en lo tocante á los asuntos sociales. Las actas de la Semana Social todavía no vieron la luz pública. Si cuando aparezcan hay en ellas algo de notable que interese á los lectores de LA CIENCIA TOMISTA, ya iremos dando cuenta de ello oportunamente.

Congreso internacional contra el alcoholismo.—Durante el mes de Septiembre tuvo lugar en La Haya el anunciado Congreso contra el alcoholismo, al que asistieron representantes de casi todas las naciones. Entre ellos debe mencionarse el que representó á Pío X, Ilmo. Mgr. Callier, Obispo Hoilmense de Holanda. Presidió el Congreso el Dr. Palsna, uno de los Ministros de nuestro Gobierno.

Entre las conclusiones adoptadas merecen citarse con aplauso: 1.ª, Es deber del Municipio combatir el alcoholismo: *a*), porque al Municipio incumbe el cuidado de los degenerados por aquel vicio; *b*), porque, aun cuando la introducción de bebidas fermentadas constituya un buen ingreso para el Estado, por razón de los impuestos, sin embargo, la mayor parte de esos ingresos se gastan en la multitud de empleados y funcionarios, y en los hospitales en donde hay que recoger á todos los alcoholizados pobres. De donde se deriva la 2.ª, que siendo un deber del Municipio y del Estado en general velar por la salud pública, debe prohibir radicalmente el comercio de bebidas fermentadas. Está fundada esta medida en el derecho de propia defensa nacional, ya que el bien común en estas regiones del Norte ha perdido mucho en estos últimos años con las citadas bebidas; 3.ª, Desde luego deben agravarse las penas contra la embriaguez. Algunos representantes, contra la opinión de otros, abogaban, no por la abolición total y uniforme, sino porque se dejase al arbitrio de cada localidad, mediante sufragio universal, en el que entrarían también las mujeres, el prohibir ó permitir el comercio de vinos fermentados. Este sistema, llamado de *local option*, tiene la dificultad de que de este modo los individuos pueden proveerse de vinos en los lugares inmediatos en donde no estén prohibidos, con tal que no lo hagan en forma de comercio. Respecto á la degeneración por el alcoholismo, muchos doctores en Medicina presentaron muchas estadísticas, por las que se ve patentemente que los padres entregados á este vicio del alcoholismo dejan, en gran parte, una sucesión de hijos degenerados, enfermos ó anormales.

Dicho se está que aquí sólo reseñamos por alto algunas de las conclusiones. No aprobamos ni rechazamos.

Las Asociaciones contra el alcoholismo.—Existen Asociaciones de esta clase en casi todas las naciones. En el presente Congreso estuvieron representadas todas las de Holanda, entre las cuales se cuenta la titulada *Sobrietas*, formada por los católicos, en número de 80.000; todas las de Flandes; la llamada *Bund abstinenter Arbeiter, Frauen und Madchen* y *Wyzwolemie*, de Alemania; de Inglaterra: *Independant order of Rechavites* y *Order good Templars;* de Polonia: la Sociedad de Sacerdotes católicos *Zwiazek-Ksiezy;* de Suecia: *Nyhterhets undervisning*. A esto hay que añadir que los sacerdotes asistentes al Congreso echaron los fundamentos de Sociedad internacional, á la que habrán de pertenecer todos aquellos sacerdotes que se comprometan á combatir el alcoholismo.

FR. CESLAO MICHLINGHOFF, O. P.

Zwolle, 9 Octubre de 1911.

DINAMARCA

Congresos.—En Mayo se celebró en Copenhague un Congreso de espiritistas escandinavos, á que asistieron más de 300, de Suecia, Noruega y Dinamarca. En la sesión de apertura habló el espiritista sueco Sr. Busch acerca de "La Filosofía del Espiritismo". Los otros días se celebraron sesiones de discusión y de prácticas espiritistas.

—El 8 y 9 de Julio se celebró en la ciudad de Odensse un Congreso Internacional de Educación y ejercicios corporales. Se trataron muchas cuestiones sobre el arte gimnástico.

—El día 1 de Agosto se inauguró en Copenhague el XVI Congreso internacional de las Sociedades protectoras de animales. Prescindiendo de los de Escandinavia pasaron de 100 los asistentes extranjeros.

—En la misma ciudad se celebró del 4 al 7 de Agosto un Congreso internacional de Estenografía, organizado por los propagandistas del sistema de *Gabelsberger*. Fué el quinto de los Congresos de esta especie, habiéndose reunido los anteriores en Budapest, Roma, Munich y Gratz. El Estado danés concedió el edificio del Congreso de los Diputados para la celebración de las sesiones. Abundaron los estenógrafos de Austria y los Balkanes.

Publicaciones nuevas.—Acaba de publicarse la segunda edición del libro de Collin, que se titula *León Tolstoi y la crisis cultural de nuestros tiempos* (Copenhague, 1911). Bien claramente se ven las dos partes de que consta el libro, una dedicada á Tolstoi y otra á la crisis contemporánea de los cultos. Así lo manifiesta en su prólogo al decir que "la figura apostólica de Tolstoi ha sido escogida como punto de partida para estudiar el problema cultural, á cuya solución consagró sus talentos y todo cuanto le fué querido; pero no es problema que resuelvan los poetas sin el auxilio de la ciencia... (!)" Collin no ha podido hacer de todo el cúmulo de materiales reunido un todo orgánico; las partes de su libro se desencajan fácilmente.

—La serie titulada "Estudios de Historia de la Religión" se ha enrique-

cido con un libro nuevo de Ryberg-Hansen, que se dice *La resurrección de los muertos,* donde estudia también la Resurrección de Cristo. Las narraciones de los Evangelios sobre el *sepulcro vacío* y sobre la *resurrección* son leyendas, según el autor, que, por cierto, acaba de morir. La cuestión capital para R-H. es ésta: el relato de la Resurrección de Cristo ¿puede ser místico, esto es, se puede explicar como si fuera tomado de otras religiones y aplicado á Jesús? ¿O estamos, más bien, ante una serie de leyendas pura y exclusivamente cristianas? Desconfiando de *los mitos* paganos, acude el autor á la teoría visionaria, que explica así: "Varios discípulos de Cristo tuvieron visiones de Jesús, le vieron en gloria y triunfo; de ahí resultó en los discípulos la convicción de que Jesús era realmente el Mesías, á pesar de haber muerto en una Cruz. La Resurrección del Mesías sirvió á los discípulos de argumento apologético."

—Frente á esta propaganda demoledora é impía que publica un directorio liberal é izquierdista, ha empezado á editarse otra serie, "Cristianismo y exploración moderna", que cuenta con las *simpatías eclesiásticas.* El primer libro de la serie fué la famosa obra del pastor Krarup *Sobre la fe en Dios.* La segunda acaba de ver la luz pública, y se titula *La Ciencia Histórica y la Vida de Jesús.* Su autor es el Dr. Form, Profesor de Exégesis del Nuevo Testamento en la Universidad de Copenhague. Según éste, las ciencias no pueden explicar el milagro. Cuando la historia se ocupa del problema del origen del Cristianismo no puede hallar una explicación suficiente si se atiene á sus métodos severos; por eso debe contentarse con reseñar los fenómenos y comprobarlos, sin intentar explicarlos. El historiador cristiano no puede contentarse con esto; sabe que sin una intervención sobrenatural no puede explicar los hechos. Por eso la intervención de Dios en el mundo no está en oposición con el método histórico-crítico. Hay peligro de cierta arbitrariedad en las explicaciones... pero el buen sentido crítico los elimina.

La primera conferencista.—La señora Jacobsen que el año pasado fué honrada con el Doctorado en Filología danesa, comenzará en breve, terminadas las vacaciones, una serie de lecturas públicas sobre la "Historia de la lengua danesa". Esta señora es casada y tiene varios hijos, y, sin embargo, puede hallar el tiempo necesario para preparar y aprender sus lecciones. Ella es la primera mujer que da clase pública en una Universidad de Dinamarca.

Necrología.—Dicen de Copenhague que ha fallecido el Profesor Ryberg-Hausen, el primer teólogo moderno que cultivó en Dinamarca la historia de la Religión. Nació el 20 de Febrero de 1860 y estudió en la Academia de Soroe hasta 1883, y después en las Universidades de Leipzig y Fortinga. Cuando en 1904 publicó su primera obra sobre *Los Evangelios como fuentes de la Vida de Jesús* tenía el alma bien nutrida en el estudio profundo y continuo sobre muchas ciencias, orientado por un criterio fino y avisado. Estas cualidades se vieron mejor en su libro *El Evangelio más antiguo,* de que hablé el año pasado en esta Revista. (Véase tomo II, págs. 108-109.) Además de éstos escribió algún volumen de la serie "Estudios de historia de la Religión", inspirada por él; y era colaborador de la revista danesa *Tilskueren* (*El Espectador*) y del diario *Politischen.* Rybeng-Hausen tenía un gran atractivo en su estilo precioso y en su argumentación brillante; más que polemista era expositor.

Sus tendencias, católicamente consideradas, no eran sanas, se inclinaban á la incredulidad y el modernismo, con lo cual disminuía, á veces, su valor científico. Aunque no combatió nunca la ortodoxia bíblica, sin embargo, fué un propagandista activo y entusiasta de la exégesis heterodoxa.

—También las artes están de luto por la muerte del músico Sverdsen y del literato Bergsoe. El primero había nacido en 1840, era director de la Orquesta Sinfónica de Copenhague y autor de numerosas y estimadas obras musicales. El segundo se distingió especialmente por su ciclo romántico *La Plaza del Pueblo*, que publicó en 1869. Este libro es el predilecto de los jóvenes daneses y ningún otro lo ha podido suplantar en las manos del pueblo.

FR. PEDRO TER MAAT, O. P.

Bij Arnhem, Agosto de 1911.

JAPON

La Instrucción Pública.—Sólo nos queremos ocupar en esta crónica de lo que pudiéramos llamar *Viejo Japón*, ó sea de las provincias que comprendía el Imperio antes de la anexión de Corea.

En el año sexto del Meiji, ó sea del Emperador reinante, que corresponde al año 1872 de nuestra era, se estableció, basada en los moldes y métodos de las naciones de allende los mares, principalmente de Alemania y Francia, la instrucción oficial, y en cuanto á las escuelas primarias, obligatoria en todo Japón. Hasta entonces, apenas si puede decirse que hubiera escuelas, si no eran algunas representadas por los bonzos y otras, que no merecen tal nombre, pues se limitaban al engorroso y completamente inútil estudio sobre la manera de escribir y leer los caracteres chinos, en la forma que se viene haciendo aún en el celeste Imperio, esto es, sin preocuparse ni dar importancia ninguna á su contenido y significado.

Desde el primer momento se advirtió la buena aceptación de esta medida de gobierno, por parte del pueblo, y el entusiasmo que otorgaba, y un 30 por 100 de asistentes á las escuelas de primera enseñanza, que saludó con frenesí este resurgir científico, se ha convertido en 98,73 por 100 de niños y 96,80 por 100 de niñas, que son los que, según el último censo, frecuentan hoy las escuelas primarias. Este entusiasmo se ha generalizado prodigiosamente y no hay ramo alguno del arte, industria y ciencia que no cuente con múltiples centros y hábiles maestros.

Las escuelas son, por punto general, los edificios mejor condicionados de la nación, y puede darse por seguro que cada pueblo, aun los más apartados, disfruta de una, y algunos de varias, según sea la importancia de la población y la distancia de sus barrios y distritos.

Fijas las horas de estudio para todas y cada una de las asignaturas, durante la semana, el maestro ha de dar cuenta á fin de año ó de curso sobre el exacto cumplimiento de esa ley. A la aprobación de curso, aun desde el primer año, han de preceder varios exámenes de todas las materias, de cuyo resultado depende el poder pasar al segundo año, para lo que después de bien

pensado en junta de profesores se otorga impreso el diploma de aprobación del curso correspondiente.

A fin de estimular á los estudiantes se les califican con notas, trabajos y composiciones que casi diariamente se les obliga á preparar sobre las materias estudiadas; esas notas sirven á su vez para determinar el calificativo de fin de curso y el ascenso á ciertos grados y autoridad que los más aventajados obtienen entre los demás de su clase; este personal graduado suele variar cada cuatro meses, para que nadie pierda la esperanza ni el estímulo; de cuando en cuando tiene lugar también algo parecido á los bandos de Roma y Cartago, que se usan entre los estudiantes de nuestra España y otras regiones.

También se practica cada año una exposición de los principales trabajos y estudios de los alumnos, á que son llamados infaliblemente los padres y allegados de éstos, cuya presencia aprovechan los maestros y directores de la escuela para hacer á los interesados las advertencias que creen convenientes para que la educación de casa y de la escuela vayan al unísono y se completen. Esto se hace exponiendo á los padres y parientes el modo de ser de la escuela y su reglamento, las cosas que necesitan y son enseñadas. Esto no es obstáculo ni dispensa al mismo maestro de la ley que le obliga á visitar y recorrer una por una de las casas de los alumnos, á fin de enterarse de las condiciones de éstas y convenir con los padres ó tutores de los niños las líneas generales y modo de realizar la educación.

También son comunes una ó varias excursiones al campo, que tratándose de estudiantes de Colegios de enseñanza superior suelen extenderse á quince días y á varias provincias, para lo cual obtienen de las compañías navieras y de ferrocarriles, hoteles, etc., una importante rebaja, que, por lo menos, llega al 50 por 100.

Por fin, el curso es por lo general de diez meses sin más vacaciones durante el año que un mes ó mes y medio á lo más durante el calor del estío, unos diez días á principios de año, con otros quince al empezar la primavera, y los domingos de todo el año.

La falta de asistencia es considerada, no ya sólo en la escuela y por el maestro, sino hasta por los padres de los alumnos, como un contratiempo de verdadera trascendencia, y sólo queda sin castigar en el caso de presentar el estudiante certificado del padre, ó de quien haga sus veces, en que conste que por imprescindible necesidad ha dejado de asistir aquel día; no obstante tal patente, no podrá optar al diploma de puntual asistencia que á fin de curso obtienen los que durante él no han llegado á tres días de ausencia, cuyo diploma de honor constituye una de las mayores satisfacciones con que se regocija toda la familia del estudiante.

Aquí se observa con toda escrupulosidad el respeto y deferencia á las creencias y sentimientos del escolar. Tal vez por eso se lamentan mucho de los daños que la escuela laica é irreligiosa produce en los jóvenes. El primero en conocer el mal es el Gobierno; pero es también el primero en no concederle remedio oportuno, siendo muy obscuro nuestro porvenir social y político. Fuera de esto, la enseñanza, en sus tres manifestaciones de primaria, colegial y universitaria, principalmente en las dos primeras, es admirable y digna de encomio, tanto en sí misma, como en el fervor que anima á la autoridad en

promoverla, á los profesores en enseñarla y á los alumnos en *general* en estudiarla.

El cuadro siguiente llevará la convicción aun al más incrédulo y no creo que necesite comentario.

Primeras instituciones docentes.—Se abre camino ó principia esta civilizadora institución con la llamada *Jochien* (Jardín de la infancia) ó "escuela de párvulos", que como preparación y para acostumbrar á los niños precede á la de primera enseñanza y á que pueden y suelen acudir sin distinción de sexo los niños de cuatro á seis años.

De estas existen en el Imperio 206 fundadas por los Gobiernos ó Diputaciones provinciales ó por los Ayuntamientos locales, y 198 por personas particulares; y están regentadas por 635 maestros las primeras y 524 las últimas, con una asistencia de 22.535 y 13.303 alumnos respectivamente.

El fin principal de estas escuelas es entretener á los niños y acostumbrarlos al estudio desde los primeros años. Por esto, lo esencial son juegos infantiles, diversiones instructivas, construcción de figuras de papel, caña, etc., junto con algún cántico sencillo y explicación moral sobre un personaje célebre ó fabuloso. Quieren ya infundir en los niños una veneración sin límites al Emperador, á la Patria, á las Tradiciones. Más que educación moral debiera llamarse patriótica. La asistencia no es obligatoria todavía; los que van á estas escuelas deben contribuir con la cuota de 50 céntimos de peso, que son 1,25 pesetas mensuales.

A ésta sigue inmediatamente y con asistencia obligatoria para todos, la escuela de enseñanza fundamental ó primaria que abarca un período de seis años ó sea desde los seis cumplidos hasta los doce; á los que han de añadirse dos más, que aunque libres y con una cuota correspondiente, también á 50 céntimos por cada estudiante, son por lo general frecuentados por todos, y durante los que se les suministra un conocimiento más detallado y exacto de todas las materias que han estudiado durante los seis primeros años. De aquí se desprende que el período de la enseñanza primaria abarca ocho años, ó sea desde los seis hasta los catorce de edad.

La asistencia á estas escuelas, no hay para qué repetirlo, es modelo, y, según la última estadística, se eleva en los seis años primeros al 98,73 por 100 de niños y al 96,80 por 100 de niñas en todo el Imperio, como he dicho; con la circunstancia de que los que no asisten es debido á enfermedad crónica, que en gran parte se suple por la concurrencia á las escuelas de anormales, que, como veremos después, se hallan también muy florecientes en casi todas las provincias del reino. Sirva como detalle de ese interés con que se acoge esto, el que aun á los dementes y medio idiotas se les procura hacer asistir y frecuentar la escuela. La enseñanza, fuera del importe de libros, papel, tinta, etc., es completamente gratuita, aunque en circunstancias dadas y por causas especiales como, por ejemplo, para proveer á los niños de aparatos para divertirse en las horas de descanso ú otras razones parecidas, se concede alguna vez á los maestros obtener de los discípulos una pequeña cantidad mensual; así hay 1.337 escuelas en que se cobran unos 50 céntimos de peseta desde el primer año, y 1.853 que exigen la misma cantidad durante el quinto y sexto año.

Estadísticas de las escuelas.—Según los datos oficiales últimamente publi-

cados, el número de alumnos asistentes subió á 7.107.266, á los que, si añadimos 48.155 niños y 109.349 niñas que por las causas indicadas no pueden ir á la escuela, tenemos un total de 7.264.770 muchachos de seis á catorce años que integran la población infantil del imperio. Sin embargo, una investigación más detallada, hecha con arreglo á los datos que ofrece una de las escuelas oficiales, rectifica en algo la oficial, porque resultan sólo 5.996.139 asistentes, en cuyo caso aumenta el número de analfabetos.

El número de maestros es de 134.337, de los cuales terminaron la carrera en la *Normal* 104.441, exigiéndose á los demás examen de reválida antes de otorgarles el calificativo y título oficial de maestro. Por insuficiencia de personal existen aún como sustitutos y ayudantes 29.929 que carecen de título.

El número total de escuelas es de 26.386, cuya fundación corresponde: al Gobierno, 26.185, y las demás son de institución particular. Muchos de estos centros docentes tienen aneja asistencia de médico, y en todos ellos, por lo menos una vez al año, se realiza un examen detallado de estaturas, complexión, estado de salud (en especial de la vista) de todos los alumnos. Hay que advertir que además de estas *Escuelas* propiamente dichas, existen 1.672 lugares menos á propósito, ó escuelas privadas, donde se dan lecciones de alguna de las asignaturas de la enseñanza elemental. A ellas acuden, para prepararse, los mismos alumnos de las escuelas oficiales después de terminar en éstas las horas de clase. El año último frecuentaban estos centros de instrucción 59.527 alumnos dirigidos por 4.100 maestros.

Lo que se enseña.—Las materias de curso durante este período difieren poco de las que se dan por Europa, y son, por lo general, el conocimiento de las primeras letras, lectura, escritura, aritmética, historia y geografía del Japón y sus dominios, con algunas nociones primordiales de la distribución de los continentes y mares, hechos culminantes de la historia de Europa y América, nociones más imprescindibles de agricultura y comercio, principios ó primeras bases del arte de la pintura y dibujo, costura y modo de conducirse en casa (á las niñas) primeras nociones de canto, ejercicios de gimnasia é instrucción militar y algo parecido á la sección de religión y moral; pero prescindiendo en el fondo de éstas, y sólo con orientación *positivista* ó *material*, cuyos fines están determinados por los acéfalos sentimientos de veneración y respeto al Emperador, á la Patria y á los padres y parientes, la fidelidad con los amigos y la sobriedad ó economía en su porte y proceder ordinario. En alguna que otra escuela, pocas aún, se enseña también la lectura y escritura del alfabeto ó letras latinas y algo de inglés, durante los dos últimos años que se denominan de *escuela primaria superior*, en los que, sin variar las asignaturas, se explican y enseñan con más detalles y perfección todas las arriba mencionadas.

Presupuesto de gastos.—Los emolumentos asignados á los maestros varían desde un peso (cantidad con que son retribuídos los maestros cuya asistencia ó tiempo de enseñanza se limita á una hora por semana ó cosa semejante) hasta 75 pesos mensuales. La mensualidad de los maestros procedentes de la Normal suele ser de 12 á 16 pesos generalmente.

Las Diputaciones provinciales y Ayuntamientos contribuyen al sosteni-

miento de la primera enseñanza con 52.923.814 pesos y además con 169.969 pesos para las de enseñanzas especiales todos los años, y el Gobierno central ó de la nación dedica también anualmente 1.688.176.003 pesos de dinero adelantado, 68.314.616 pesos en bonos del Tesoro y 570.335.168 de dinero prestado; total: 2.326.825.818 pesos, cuya enorme cantidad queda destinada, y se emplea su mayor parte, en las necesidades y gastos de esta primera y más importante rama de la instrucción, esto sin contar otros 2.500.000 pesos que dedica también todos los años á gastos especiales de educación y progreso.

—Con esto he dado una noción bastante exacta de lo que es la enseñanza primaria en el Japón. En otras crónicas hablaré de la educación de los anormales (ciegos, sordo-mudos, etc.), de la segunda enseñanza y de la universitaria.

FR. TOMÁS DE LA HOZ, O. P.

Kochi (Shikoku), Julio de 1911.

AUSTRALIA

Un poco de historia: datos generales.—Prometiendo para más adelante reseñar más en particular la vida científica y social que se desarrolla en estas apartadas é interesantes regiones, voy á empezar esta serie de "Crónicas" para LA CIENCIA TOMISTA con un poco de historia y con algunos datos generales que servirán de base para más largos comentarios. Entonces veremos si tienen ó no fundamento los calificativos de "paraíso de los obreros", "países sin huelgas", con que los sociólogos europeos procuran ensalzar el régimen económico y social de Australia y Nueva Zelanda.

Australia (que antes se denominaba *Austrialia* en honor de la Real Casa de Austria, bajo cuyo reinado en España fué descubierta en 1608 por los españoles Pedro Fernández de Quirós y Luis Váez de Torres) fué, como es sabido, colonia holandesa hasta el año de 1788. Perdidas entonces para Inglaterra las colonias americanas, adonde enviaba sus penados, envió esta nación al Almirante Philip con 727 deportados con el encargo de establecerlos de cualquier modo en este territorio. Poco á poco fué Inglaterra apoderándose de todo el continente australiano y colonizándolo, hasta llegar á convertirlo en uno de los Estados más prósperos y ricos, si bien tan poco poblados. Y digo Estados y no posesiones, porque Australia y Nueva Zelanda gozan actualmente de una autonomía que bien puede llamarse independencia.

Desde el 5 de Agosto de 1851 disfruta este país de una Constitución representativa que da á cada una de las cinco colonias de que consta facultades para federarse, mancomunarse ó dividirse y subdividirse libremente. La idea de la federación de las diversas colonias australianas venía agitándose ya y tomando cuerpo desde el año 1860. Parkes, su gran apóstol, logró en 1890 convocar ya una sesión intercolonial, en la que se aceptó en principio la federación australiana, acordándose la convocación de una Convención oficial en la que se habían de fijar los medios prácticos de llegar á dicha federación y las bases de la misma. La Convención se reunió en Sidney en Marzo de 1891 con asistencia de 49 delegados, que votaron un proyecto de Constitución, que por cierto no llegó á regir por causas que ahora no podemos se-

ñalar. En 1895 celebróse segunda Convención con 10 representantes de cada colonia, y, por fin, en 1901, después de varios *referendums,* entra en vigor la Constitución federal que actualmente nos rige.

Por sufragio totalmente universal se eligen los representantes de la Asamblea legislativa y los Gobiernos provinciales y municipales. Existe la más completa libertad de cultos, predominando los protestantes, aunque los católicos van aumentando considerablemente. La principal riqueza del país la constituyen la ganadería y la minería, adquiriendo poco á poco gran incremento la agricultura é industria, hasta el punto de que puede ya hacer la competencia á los mercados de Europa en algunas materias. Fuera de la Constitución y de la *Ley general de Aduanas* de 3 de Octubre de 1901, no existe más derecho positivo común á todos los Estados. La Australia Occidental y la del Sur, que guardan relaciones más estrechas y de mayor dependencia con Inglaterra, tienen una legislación social muy notable, sobre la que hablaremos más adelante. Las leyes sociales más importantes son las de accidentes del trabajo de 1900 y la de Febrero de 1902. Los Estados australianos no tienen más contribuciones que las de Aduanas y las primas. También existe un partido obrero perfectamente organizado. La población actual es de 4.797.984 habitantes, según la última estadística que yo conozco. No llegan á 7 décimas por kilómetro cuadrado. La enseñanza es neutra y obligatoria. Existen nada menos que 46 periódicos diarios en Melbourne, 26 en Brisbave, 24 en Adelaida, 21 en Sidney, 10 en Hobart y 5 en Perth, sin contar el infinito número de semanarios que son la especialidad de este país. Daremos ahora rápida noticia de los sucesos más culminantes.

Conferencias católicas.—En el *Catholic Men's Club* de Adelaida se ha inaugurado una serie de conferencias que despiertan cada vez más interés en los oyentes. La primera, dada por el P. Tomás Barrett, O. P., versaba sobre la *Oratoria.* El auditorio, formado por unos doscientos cincuenta jóvenes, apreciaron su verdadero valor deshaciéndose en elogios del P. Barrett. La segunda conferencia se titulaba: *Ideals in Real Life,* por el P. Roberto Power, O. C. C. Con abundante erudición demostró que la vida actualmente tiende á convertirse en un esfuerzo para conquistar intereses materiales, siempre que no va ilustrada por ideales más elevados que la ennoblezcan. Las frecuentes interrupciones de aplausos demostraban cuán vivamente simpatizaba el auditorio con el orador. La tercera conferencia estaba á cargo del patricio Mac-Mahon Glynn. Habló sobre *el gusto en la literatura.* El que suscribe esta crónica expuso el tema: *The History of Ireland as told in Ireland's Song-Lore,* y el P. Stenry Cock, S. J., otro sobre *las Cruzadas.* El Centro católico de Adelaida, que hasta ahora se había limitado casi exclusivamente á la propaganda y acción religiosa entre los católicos de esta población, ha entrado en una nueva época de esplendor al iniciar esta serie de conferencias científico-religiosas que tanto han sugestionado al público.

Los Dominicos en Adelaida.—Los padres Dominicos de la provincia de Irlanda vinieron á Adelaida en Septiembre de 1898 á petición del Ilmo. señor Arzobispo John O'Reily, D. D.; éste les encomendó el cuidado de la parroquia de San Lorenzo mártir, y ellos han edificado una escuela para niños

dirigida por los Hermanos Cristianos, un Seminario de Nuestra Señora del Rosario, á unas tres millas de la parroquia, y han terminado además la iglesia, cuyos gastos ascienden á más de 4.000 libras. Dentro de esta misma parroquia hay otro convento dominicano con adoración perpetua, con una escuela superior y otra de niñas y un hospital privado, todo ello á cargo de las monjas de la Congregación de María. Las monjas Dominicas tienen un gran convento con internado en Cabra, otros en Franklin Street (Adelaida), en Glenelg, en Semaphore y en Kapunda, todos ellos en la Archidiócesis de Adelaida.

Para la crónica próxima esperamos reunir algunos datos de conjunto sobre el progreso del Catolicismo en Australia durante la última centuria.

Necrología.—Fallecimiento del Cardenal Morán.—La Iglesia de Australia ha experimentado una sensible pérdida con la muerte del Cardenal Morán, Arzobispo de Sydney, acaecida el 16 de Agosto pasado. El día antes de su fallecimiento asistió sin novedad á los cultos de la Asunción que se celebraron en la Catedral. Al día siguiente, habiendo faltado á la hora de costumbre, á las siete de la mañana, en su oratorio privado donde celebraba el Santo Sacrificio, el Dr. Keyll, su coadjutor, penetró en su habitación á eso de las ocho y media, donde lo encontró ya cadáver. Estaba á medio vestir, lo que es señal de que se habría levantado á la hora ordinaria, falleciendo sin duda á consecuencia de un accidente. El cadáver quedó expuesto en la Catedral de Santa María hasta el domingo siguiente, 20 de Agosto, que fué enterrado en la cripta de la misma Catedral. Se celebraron unos funerales solemnísimos con asistencia del representante del Gobernador General de Austria Lord Deuman, el Gobernador de New South Wales, de varios miembros del Parlamento y de sociedades de la nobleza, dando público testimonio de que el Cardenal Morán, así como era Príncipe de la Iglesia por su dignidad, también lo era de pensamiento y de acción por el prestigio que había conquistado entre sus conciudadanos.

Se acreditó como hombre de carácter, principalmente por su intrepidez en reclamar para la Iglesia las libertades que le pertenecen. No hace aún mucho tiempo manifestaba públicamente que estaba dispuesto á ir á la prisión antes de infringir ni transigir en lo más mínimo en la lucha que se había suscitado entre los dos Poderes acerca de la enseñanza. Quería á toda costa que las escuelas católicas fuesen independientes por completo del Estado, y para conseguirlo trabajó y sufrió como nadie. Para organizar la enseñanza católica edificó el Colegio eclesiástico de Manly, cuyos gastos ascienden á 90.000 libras; el de Santa Columba en Springwood; hermoseó la Catedral invirtiendo en ello 100.000 libras, y estableció una colecta para terminarla.

Como historiador se conquistó un puesto de honor hace cinco años con la publicación de sus *Investigaciones sobre la historia de la Iglesia de Irlanda*. Además pesaba sobre él el gobierno de toda la Archidiócesis, descendiendo en este cargo á detalles propios de un párroco. Casi todos los domingos predicaba al pueblo, aun en los últimos años de su larga vida, cuando estaba ya cerca de los ochenta y un años. Difícilmente podremos encontrar otro hombre que le sustituya en laboriosidad y en espíritu cristiano. R. I. P.

Adelaida, Septiembre de 1911. FR. ESTANISLAO M. HOGÁN, O. P.

REVISTA DE REVISTAS [1]

GERMANAS Y BOHEMIAS

Zeitschrift für katolische Theologie. IV Quartalheft 1911.

E. DORSCH: *St. Augustinus und Hieronymus uber die Wahrheit der biblischen Geschichte.* Es patente el hecho de que San Agustín se inclinó por el alegorismo en los primeros años después de su conversión; pero este hecho, más bien que una tendencia era una necesidad, una solución provisional contrabalanceada más tarde en lo que tenía de exagerada cuando el Santo pudo estudiar despacio los sentidos y significado del texto. Aun en los escritos posteriores se encuentran expresiones propias de un alegorista rígido, elevadas á la categoría de principios de interpretación de la Escritura. "Sin duda el Santo era un alegorista, pero bajo el supuesto de la verdad histórica." "Todas ó casi todas las cosas narradas—dice él á renglón seguido—tienen un significado directo: á la alegoría se debe recurrir siempre que no se pueda salvar de otro modo la veracidad ú honestidad de la Escritura." San Jerónimo, sin negar la veracidad bíblica, sostenía que la Escritura á veces narró las cosas acomodándose á las creencias contemporáneas. Esta doctrina era sospechosa para San Agustín, y por eso la combatió. En realidad, fundamentalmente coincidían los dos, pues ambos sostenían la infalibilidad absoluta de la Escritura; pero San Agustín no creía armonizable este hecho con la verdad aparente ó relativa de San Jerónimo.—H. WIESMANN, S. J.: *Der zweite Teil des Buches der Weisheit* (continuación.)—KNELLER, S. J.: *Cyprian und die rœmische Kirche.* Continuando sus impugnaciones contra Koch analiza el significado y alcance de la frase de San Cipriano, en que llama á la Iglesia de Roma *Ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est.* Del contexto se infiere que la unidad sacerdotal se deriva, no precisamente de la Iglesia de Roma, sino de San Pedro. Luego, junto con esta unidad heredó también la Iglesia todas las demás prerrogativas conferidas al Apóstol como cabeza de la Iglesia. La frase de San Cipriano en este supuesto quiere decir que la Iglesia de Roma es la raíz y madre —*radix et matrix*—de todas las demás Iglesias. Se pretende sostener que ni San Cipriano quiso dar ese sentido á sus palabras, ni San Cornelio Papa, á quien iban dirigidas, las entendió así. De la naturaleza de los hechos que motivaron esa frase se infiere lo contrario. Felicísimo acude á Roma reconociéndola por este hecho como centro y fuente de la unidad de la Iglesia. San Cornelio acepta la apelación y se constituye en juez. San Cipriano, lejos de protestar de este proceder, escribe

(1) Esta sección está escrita por los PP. Menéndez-Reigada (Düsseldorf); Schlössinger (Olmütz); Martínez (Corias); Corbató (Santa María de Nieva); Colunga (E.) y Prieto (Salamanca); Grain y Vea-Murguía (Vergara); Beltrán, Carpón, D. Gato y Messeguer (Madrid).

á San Cornelio confesando que la Iglesia de Roma es la *Ecclesia principalis*, *protestando sólo* de que Felicísimo acudiese á Roma, fuente de la verdad, para obtener la confirmación de sus errores. Otro tanto se infiere de la intervención de San Cipriano en la cuestión del Obispo Basílides. La historia y hechos que conocemos acerca del dogma del Primado romano en las iglesias de Africa nos llevan á la misma conclusión. Un siglo después de San Cipriano, Optato escribe reconociendo como él esta primacía. San Cipriano había sido hasta San Agustín la norma para las iglesias africanas. ¿Dónde aprendió Optato esa doctrina, si no la aprendió en San Cipriano? Y el dogma del Primado romano los africanos lo recibieron de Roma, como afirma Tertuliano: luego negar que el Obispo de Roma tuviese conciencia de su significación en la Iglesia sería una anomalía inconcebible.

Theologisch-praktische Quartalschrift. IV, 1911.

G. REINOLD: *Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart.* Es un análisis del libro del P. Weiss que lleva el mismo título, del cual dice que es una descripción exacta de la actual situación religiosa, tributando grandes alabanzas al *gran apologista* dominico.—DR. J. HARING: *Zum Problem: Trennung der Kirche vom Staat.* Estudia el problema de la *separación de la Iglesia y el Estado,* examinando estas tres cuestiones: 1.ª, ¿en qué debe consistir la unión ideal entre la Iglesia y el Estado?; 2.ª, ¿es posible la separación?; 3.ª, ¿es ventajosa? El primer punto lo resuelve con la doctrina católica tradicional de la cooperación armónica de ambos poderes, cada uno desde su esfera, para la consecución del fin total del hombre. En cuanto á lo segundo, niega que sea posible una pura y simple separación de la Iglesia y el Estado, porque la realidad imperiosa de la vida no lo consiente. Examina los distintos casos de separación que nos ofrece la Historia, hasta la realizada este año en Portugal: ni en los Estados Unidos ni en ninguna otra parte se da la separación pura y simple, sino, ó cierta unión más ó menos limitada y cordial como en Norte América, ó persecución, que es lo ordinario. En cuanto al tercer punto dice que sólo en circunstancias difíciles puede desearse como mal menor, nunca como idea ni como tesis, la separación de la Iglesia y el Estado.

Stimmen aus Maria-Laach. VIII, 1911.

J. OVERMANS: *Der französische Roman der Gegenwart* (La novela francesa contemporánea). Hace un ligero análisis de las respuestas dadas á la pregunta que A. Billy dirigió desde el *Echo bibliographique du Boulevard* á una porción de literatos jóvenes franceses sobre la cuestión del título. La pregunta estaba formulada así: "¿En qué sentido cree usted que ha de desarrollarse la novela, y en qué sentido desearía usted que se desarrollase?" De la generalidad de las respuestas se puede deducir lo siguiente: 1.º, que hay hambre de *sinceridad,* la cual, dicen casi todos los informantes, ha de ser la primera condición del novelista; 2.º, el adulterio ha dejado de ser el tema favorito de la novela francesa, y el amor no debe figurar en la novela en una proporción mayor de lo que figura en la vida; 3.º, hay que implantar un nuevo realismo que no tenga sólo por real lo material ni reconozca por única psicología la del amor, sino que sepa sentir todas las idealidades y ansias del espíritu; 4.º, un objetivismo absoluto es imposible, pero el novelista debe esforzarse por descubrir algún aspecto nuevo de la realidad y dar de ésta una impresión general al modo con que él la vive y la siente, siendo siempre sincero consigo mismo.—En este mismo artículo termina el estudio del P. PUMMERER sobre *Margarita Ebner.* Y comienza un trabajo del P. Blume sobre el origen del *Himno ambrosiano.*

Sociale Revue. 1911, III Quartalsheft.

L. KATSCHER: *Arbeiterfrage und Gewinnbeteiligung* (La cuestión obrera y la participación de beneficios). Es un buen estudio sobre esta cuestión importantísima. Desde hace un siglo la condición del obrero ha mejorado considerablemente. Sin embargo, el obrero no se siente satisfecho, acaso se siente menos satisfecho que

nunca, y la guerra resultante entre el capital y el trabajo, ó mejor, según quiere el articulista, entre obreros y empresarios ó patronos está viva siempre, aunque en las circunstancias más favorables pueda calificarse con el nombre de paz armada. Esto quiere decir que la ambición del obrero corrió más que su bienestar. Y es que las relaciones que ligan el capital y el trabajo, es decir, el sistema del salario, no se conforman ya del todo á las actuales formas de la cultura. De ningún modo se puede decir, sin embargo, con los socialistas que el sistema del salario se deba ya rechazar en absoluto; hoy por hoy conviene evolución, no revolución. Y el primer paso que se impone en el camino de la evolución es la participación de beneficios. El autor no busca ni admite para aconsejar y defender ardientemente el sistema de la participación ningún fundamento ético, ningún principio por el cual la implantación de este sistema se convierta en un deber; él sólo se apoya en la conveniencia de ambas partes, en la necesidad de poner fin á una guerra que á todos perjudica y tranquilizar la conciencia del obrero elevándola. El salario debe subsistir siempre. Luego, el interés normal del capital. Luego, un premio al capital por el riesgo en que se coloca. Y el beneficio líquido restante dividirlo según una proporción determinada, que puede oscilar alrededor del 50 por 100 para cada una de las partes—capital y trabajo—y que de hecho, en las experiencias hechas hasta ahora, oscila entre un 5 y un 75 por 100. Si el capitalista es á la vez director del negocio, debe, naturalmente, recibir antes el tanto del salario correspondiente á tan importante cargo. Luego resuelve el articulista la objeción de que no es justo conceder al obrero participación en las ganancias y no en las pérdidas. Y sigue examinando al detalle distintos aspectos de la cuestión y el modo de implantar este sistema.

Monatschrift für christliche Sozialreform. Septiembre 1911.

H. PUDOR: *Preisregulierung.*—A. KELLENAERS: *Die Katholische soziale Bewegung in Holland.* El movimiento social entre los católicos holandeses es actualmente excepcional. La clase media, principalmente, en pocos años ha cambiado completamente de ser, desde que se organizó en las llamadas con el antiguo nombre de *hansas.* Hoy están ya constituídas cinco, en la diócesis de Herzogenbusch, en la archidiócesis de Utrech, en la diócesis de Harlem, de Breda y de Roermond. La más antigua (tiene ya nueve años) es la de la diócesis de Herzogenbusch. El *hansa* tiene por objeto fomentar la cultura y los intereses morales y materiales entre los obreros en general, y especialmente entre los asociados á ella, siempre con espíritu y miras católicas. Cada hansa tiene sus ramificaciones ó divisiones locales además de la cooperativa central. Estas mismas asociaciones locales están constituídas por oficios ó sindicatos de los cuales reportan infinitos bienes. Son verdaderamente fabulosos los ingresos y ventajas obtenidos en pocos años por algunas de estas sociedades. Han fundado sus bancos, tienen prensa propia, escuelas, casas de beneficencia, etc., extendiendo su acción hasta los más ínfimos detalles de la vida social. Las últimas estadísticas demuestran que existe actualmente en la clase media una corriente poderosa hacia la organización gremial. El hansa en la diócesis de Herzogenbusch tiene 26 sindicatos y 1.500 miembros; en la archidiócesis de Utrech, 18 y 1.000 respectivamente; en la diócesis de Harlem, 21 y 2.000; en la de Breda, 8 y 650, y en la de Roermond, 5 y 450. El hansa para su buena marcha sólo necesita el apoyo del Estado y la armonía dentro de ella misma.

Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie. Julio de 1911.

DR. H. KIRFEL: *Das Verhaltnis des Bewusztseinsaktes zum bewuszten Akt.* Un conocimiento claro y exacto del acto de conciencia es fundamental en psicología, y no es de extrañar la importancia que dan á esta cuestión, tanto los filósofos antiguos como los modernos. Sin embargo, al definir el acto de conciencia y el acto consciente hay gran confusión, sobre todo en los últimos. Es indudable que el acto de conciencia (conciencia refleja) y el acto consciente (conciencia directa concomitante) se distinguen racionalmente; pero no todos, ni aun los escolásticos, convienen en que se distingan realmente. Pero Santo Tomás opinó que

sí, y debemos darle la razón. Varias observaciones pudieran probar. Podemos fijarnos en que el ser consciente es propiedad de todos los actos psíquicos, pues se ve, por ejemplo, que cuando queremos, advertimos que queremos; pero el acto de conciencia por el cual juzgamos que queremos no puede ser acto de la voluntad, sino del entendimiento, y si el acto de conciencia es distinto de un acto consciente de la voluntad, con la misma razón hemos de decir que es distinta de un acto consciente del entendimiento.

Casopis Katolickéhv duchavenstva. (Publicación del clero católico de Bohemia.) VI, 1911.

El nuevo reglamento implantado en la diócesis de Trento para promover el estudio de la Teología. Santo Tomás ha de ser siempre el guía en las ciencias sagradas. Los maestros principalmente deben recordar que apartarse del Angélico es lanzarse temerariamente al peligro. Se prescriben dos años para el estudio de la Teología dogmática y moral y se establecen las discusiones ó círculos sobre determinadas tesis teológicas. Además, una vez terminada la carrera, los eclesiásticos deberán presentarse á exámenes durante cuatro años. La provisión de parroquias ha de ser por concurso. Todos los sacerdotes que tienen jurisdicción *in foro interno,* excepto los canónigos y profesores de Teología, están obligados á asistir á las conferencias pastorales.

INGLESAS

The Irish Theological Quarterly. Octubre 1911.

T. Slater, S. J.: *Eugenics and moral Theologhy.* La eugenesia es una ciencia nueva desarrollada principalmente en Inglaterra y en los Estados Unidos. El fin que intenta es mejorar la raza humana. Bajo este aspecto se armoniza perfectamente con las enseñanzas cristianas, con el precepto de la caridad; pero los medios que propone no están siempre conformes con la moral católica. Partiendo del axioma que los defectos paternos se transmiten por herencia á los hijos, enseña que debe evitarse que los defectuosos y criminales tengan descendencia. Medios, la vasectomía y la falectomía. La procreación de una prole defectuosa es un asesinato, asesinato de la vida, de la salud, de la fortuna (Dr. Rentoul). El Catolicismo, que también intenta mejorar la raza humana, no puede transigir con esa doctrina, pues hay otros medios para conseguir el intento, medios que enseña la moral cristiana. Dar á otro la existencia, aunque sea una existencia defectuosa, no es ningún crimen. El ser es preferible al no ser. El hombre, aunque defectuoso, es capaz de una bienaventuranza eterna, que nunca podría alcanzar si no existiese. En conclusión: la esterilización de los degenerados en orden á la procreación es inmoral y anticientífica. Fuera de esto, la eugenesia es una ciencia perfectamente compatible con la moral cristiana.—P. H. Pope, O. P.: *The Wealth of the Hebrews.* Las riquezas exorbitantes que atribuye la Escritua á David y á Salomón principalmente ha sido uno de los capítulos de acusaciones explotado por los racionalistas contra la veracidad bíblica. Atendido el valor que entonces debía tener la moneda, es indudable que las cifras bíblicas son en extremo sorprendentes, pues, solamente lo colectado por David para la construcción del Templo asciende á cinco billones de dollars.—La proporción que guardan entre sí todos los datos que conocemos acerca del estado económico de los judíos son una prueba de su exactitud. De lo contrario, sería preciso afirmar que todos esos datos estaban falsificados de un modo sistemático.

Ecclesiastical Review. Agosto 1911.

George Metlake: *Bishop Ketteler, social reformer, II.* Estudia la oración fúnebre pronunciada en Francfort por Ketteler á raíz de la muerte de las nobles é inocentes víctimas causadas por los revolucionarios anticristianos. Es un discurso vigoroso, una demostración de que los reformadores sociales, enemigos del Cristianismo ó extraños á su influencia, son impostores, y no traen más que un absolutismo

aplastante y mayores injusticias que las que pretenden corregir. Metlake extracta luego párrafos de la conferencia de Ketteler en el Congreso católico de Mainz, y de sus sermones en la Catedral de la misma ciudad. En la primera establece el insigne Obispo la suprema importancia de la cuestión social para el porvenir. El espíritu de Cristo, las obras de la fe y caridad cristianas son indispensables, el factor principalísimo para encaminar la solución de las cuestiones sociales. Fuera de la verdad y gracia de Jesucristo no hay más que pesimismo y muerte en el horizonte social. Los sermones en la Catedral de Mainz fueron inaugurados con la exposición de la doctrina católica sobre la propiedad según Santo Tomás. Es un desarrollo, ó si se quiere, magnífico y viviente comentario de la teoría del Angel de las Escuelas. Doctrina equidistante del comunismo absurdo y del implacable y no menos absurdo absoluto derecho de propiedad. Las aplicaciones que hace Ketteler de esta doctrina cristiana á la cuestión social son de lo más oportuno. En los siguientes sermones trata el Obispo de puntos tan importantes como "La inmortalidad del alma" y "Las quimeras del socialismo acerca de una futura felicidad perfecta y universal sobre la tierra".—ALEX. MACDONALD: *The sacrifice of the Mass.* Trabajo concienzudo y de discreta erudición acerca del sacrificio de la santa Misa. El autor sostiene la identidad substancial entre el sacrificio de la Cruz y el celebrado todos los días en la Misa. Prueba que esa ha sido y es siempre la doctrina de la Iglesia acerca de esta materia, é indica cómo desde la Reforma acá muchos teólogos católicos se desviaron de la corriente tradicional, tan científica y hermosamente expresada por Cayetano, por conceder demasiado á las pretensiones de los reformadores. Se echa de menos una contestación á las razones de aquellos teólogos, Suárez entre ellos, que están por la no identidad entre uno y otro Sacrificio.

Idem. Octubre 1911.

D. BARRY: *Possesion in moral Theology.* Entre los moralistas se considera frecuentemente la posesión como un título de propiedad inapelable, ex. gr. en la prescripción. Aunque en la prescripción interviene un elemento positivo que fija y determina el momento en que la propiedad de título discutible pasa á ser título absoluto, en realidad esa ley no hace más que sancionar la misma ley natural. La prescripción es necesaria para poner término á posibles é interminables litigios entre los hombres, como se dice ordinariamente; pero anteriormente á ese momento decisivo, por el hecho de poseer uno tal cosa, comienza á tener derecho sobre ella, un derecho que se corrobora á medida que disminuye el derecho del dueño anterior. Como este aumento y disminución correlativos en teoría son indefinidos, prácticamente la ley positiva debe intervenir estableciendo un término de tiempo necesario para la posesión.—J. B. CEULEMANS: *American materialism. II. Studies in american philosophy.* La filosofía moderna fué importada á América tan pronto como se conoció en Europa. En ambos continentes ha seguido el mismo proceso. En América, en los Estados Unidos particularmente, llegó á predominar el materialismo. El centro de todo este movimiento durante el siglo pasado ha sido Filadelfia. En el terreno religioso la tendencia más generalizada, aun entre el pueblo, es el misticismo sentimentalista. "De este modo sobre las ruinas del idealismo, materialismo y racionalismo las inteligencias son arrastradas hacia el panteísmo ó el transcendentalismo monista de Emerson y su escuela; y se asegura que este nuevo ensayo de la razón humana se convertirá en la *religión perfecta* del porvenir."

The Month. Septiembre 1911.

REV. S. F. SMITH: *The second catholic Congress.* Fué celebrado en Newcastle este segundo Congreso. El autor hace notar las diferencias entre las conferencias y los congresos, y el extraordinario éxito del de Newcastle. Menciona los puntos tratados en él, altamente simpáticos é interesantes; como el de estrechar los lazos entre todos los católicos ingleses, la inteligencia y unión con los católicos de los demás países, y la cooperación á la común fe, especialmente por medio de la prensa, y la aspiración, algo platónica por ahora, pero cada vez más sentida, de una agencia genuinamente católica. Termina el artículo in-

dicando lo alentadores y provechosos que son estos Congresos, y cómo van dando cuerpo y vida admirable á la más verdadera y potente de las democracias, a la democracia cristiana.—LAYMAN: *What is Religion?* Es un esbozo bien definido y claro de un estudio capaz de gran profundidad y desarrollo. Comienza por el concepto general de Religión "relación entre las criaturas y el Creador": demuestra la diferencia que hay en este sentido entre los irracionales á lo racional, libre y capaz de moralidad; nota que en estas relaciones necesita el hombre de una luz de afuera, luz divina, de la Revelación. La historia de las religiones es una confirmación de esto, y pone en evidencia que en solos dos hechos se hallen las garantías verdaderas de la Revelación divina: en el Judaismo y en la Iglesia de Cristo, perpetuada en forma viviente en el Catolicismo. Pero estos dos hechos no tienen razón alguna de ser ni significación posible, sino en Jesucristo, profetizado en el Antiguo Testamento, visto y atestiguado en el Nuevo, obrando siempre salvadoramente en el corazón de su Iglesia á través de todas las edades.

The Catholic World. Septiembre 1911.

J. F. SCHOFIELD: *The Catholic Church in Norway.* La vuelta al Catolicismo en Noruega es un hecho cada dia más palpable. Es cierto que el Catolicismo en aquella nación se ha desarrollado en condiciones excepcionales. Carencia de Clero por una parte y oposición del Gobierno sueco por otra; pero en cambio la libertad y aun protección que hoy prestan las autoridades noruegas y la sinceridad con que los mismos protestantes se ponen de parte de los católicos nombrando de entre ellos á sus representantes en las Cortes, y asociándose con ellos en todos los asuntos sociales hace esperar rápidos progresos en lo futuro. Este desarrollo no es pacífico como pudiera creerse. La distancia y aislamiento de esta nación han contribuído á que los modernos errores del protestantismo y del racionalismo no tuviesen aquí eco. Ahora, sin embargo, en la Facultad de Teología de Cristianía existen profesores del más crudo racionalismo. El pueblo ha protestado en diversas ocasiones contra sus desvaríos, pero siempre la mala semilla deja sus vestigios. Frecuentemente los sacerdotes católicos se ven obligados á tomar la defensiva contra los luteranos, mas esta misma tensión es un excitante que reanima las fuerzas y mantiene la fe siempre lozana y traducida en hechos.

Idem. Octubre 1911.

EDWARD A. PACE: *The Cardinal's Jubilee.*—ALLEN S. WILL: *Some Characteristics of Cardinal Gibbons.*—LUCIAN JOHNSTON: *His Eminence James Cardinal Gibbons.* Tres artículos sobre el Cardenal Gibbons, á propósito de las bodas de oro y plata que acaba de celebrar. Se cuentan sus alabanzas y méritos en los cincuenta años de sacerdocio y veinticinco de cardenalato. Orador, literato, publicista, sociólogo, hombre de acción, ha laborado por el adelanto religioso y social de sus conciudadanos con todas las energías de su carácter verdaderamente americano: incansable, optimista, práctico y en armonía con los ideales de la época actual.—H. BELLOC: *What was the Reformation?* Una descripción hecha con riqueza de detalles de lo que fué *La Reforma* y de lo que significaba esta palabra en la teoría y en la práctica de los primeros protestantes. Para penetrar bien la esencia de los hechos analiza las ideas dominantes de la época y hace observaciones muy dignas de tenerse en cuenta y aun de discutirse algunas de ellas.—J. J. BURKE, C. S. P.: *The Convention of Catholic Editors.* Por vez primera se han reunido los editores de semanarios católicos con ocasión de la Convención de la Federación de Sociedades católicas —y han formado una Prensa asociada católica—; tres secciones integran esta Asociación, la de *noticias* —una especie de agencia telegráfica—, la de *anuncios* y la de *literatura*. "Una prensa católica —dice el autor— vitalizará nuestras energías nacionales con la verdad católica y guiará á nuestro país hacia Jesucristo."

The Dublin Review. Octubre 1911.

The Passing of the Parliament Bill. Sobre la debatida cuestión de la reforma de la Constitución inglesa se estudia el *pro* y el *contra;* colocándose el autor en

el terreno del partido *unionista*, resume todos los argumentos presentados por los Lores y por los conservadores en contra de este Bill de reforma parlamentaria; y luego, desde el punto de vista del partido *liberal*, rebate los argumentos anteriores y presenta las razones con que los *leaders* del partido sostienen y defienden dicho Bill. Es un estudio completo y muy bien hecho de la actual crisis parlamentaria del Gobierno inglés.—W. S. Lilly: *Some Modern Martyrs*. De varias monografías sobre la persecución religiosa durante la Revolución francesa, extracta algunos hechos que parecen copiados de las actas de los primeros mártires del Cristianismo, y llama la atención sobre algunos nombres casi desconocidos, pero dignos de todo honor y alabanza.—H. Belloc: *Catholicism and History*. Prescindir del Catolicismo para explicar la historia, y sobre todo la historia medioeval, es el mayor de los absurdos. Sin embargo, de la Universidad de Oxford nos viene un libro titulado *Mediaeval Europe* que realiza plenamente este absurdo. Su autor, H. W. C. Davis, sabe hacer un cuadro general de los tiempos medios, sin hacer mención una vez siquiera del sacrificio de la Misa, ni de un pensador *notable*, de Santo Tomás de Aquino, ni de una filosofía—algo célebre por cierto—que lleva el sobrenombre de Escolástica.

The Catholic Fortnightly Review. 15 de Agosto 1911.

A. Preuss: *Colonel Roosevelt and the Salvation Army*. El expresidente Roosevelt escribe en el *Outlook* grandes alabanzas de la secta protestante que fundó el General Booth y que llamó "Ejército de Salvación". Sin desconocer la acción social bienhechora para los pobres y degenerados, desarrollada por este "Ejército", se pone en guardia á los católicos y se corrige á Roosevelt, demostrando que, aparte las obras sociales, es una secta protestante, y no de las menos "agresivas".—A. B. D.: *Thoughts Suggested by the Columbus Convention of Catholic Newspaper Editors*. A. B. D. es un miembro de la Sociedad llamada "Catholic Editorial Fraternity", y al dar cuenta de la primera reunión de periodistas católicos hace algunas observaciones sobre lo que deberá ser la Prensa católica.

Idem. 1.º de Septiembre 1911.

C. J. Kluser: *A Priest's Debate with a Socialist*. C. J. Kluser es un párroco en el Estado de Virginia, quien aceptó la proposición que le hicieron los socialistas de sostener públicamente la afirmación que había hecho á sus feligreses. "El socialismo es hostil al Cristianismo en general, y á la Iglesia católica en particular". Estipuladas las condiciones, el párroco demostró su tesis con textos de Marx, Engels, Bebel, etc. El resultado de la conferencia fué muy beneficioso para el elemento obrero.—S. T. Otten: *A New Text-Book of English Literature for Catholic Schools*. La *American Book Co.* ha editado un libro de historia de la literatura inglesa escrito *expresamente* para las escuelas católicas. Tratándose de naciones protestantes el libro era necesario. Lo lamentable es que no responda del todo á las exigencias de un libro de texto católico. Tiene algunos puntos que deben ser corregidos.

Idem. 15 de Septiembre 1911.

F. R. Gleaner: *Reminiscences of David Hume, Historian and Philosopher*. Recientemente se ha celebrado el segundo centenario del nacimiento de este historiador y filósofo materialista é *infiel*. En su *Historia de Inglaterra* trató de ser justo con la familia de los Stuart, é incidentalmente con la Iglesia católica. Sin embargo, conocida es su filosofía escéptica é incrédula. Se cuenta que habiendo caído en una charca, siendo ya de edad, y no pudiendo salir, le sacó una anciana, pero haciéndole primero repetir el Credo y el Padrenuestro. Sobre su muerte hay opiniones, unos la representan tranquila en medio de su descreimiento; otros, apoyados en el testimonio de Franklin, testigo presencial, la pintan horrorosa, como la de un desesperado.

The Jewish Quarterly Review. Julio 1911.

J. D. WYNKOOP: *A peculiar Kind of Paranomasia in the Talmud and Midrash.* Fundado en semejanzas diversas que existen frecuentemente entre las sentencias y dichos del Midrash y del Talmud y los autores á quienes se atribuyen, el articulista opina que esos nombres, en la mayoría de los casos, no se deben tomar en un sentido estrictamente histórico. Prueba su tesis con abundantes ejemplos.—A. B. RHINE: *The secular hebrew Poetry of Italy.* Estudia la época de M. H. Luzzato (1707-1747) y de sus contemporáneos y sucesores en Italia.—V. APTOWITZER: *The Controversy over the Siro-Roman Code.* Relata la historia de esta controversia, que versa acerca del origen de algunas leyes incluídas en el Derecho romano, pero que son evidentemente advenedizas ó tomadas de la legislación de otros pueblos. Una de las partes litigantes las hace derivar de las leyes de la antigua Grecia. La otra parte las atribuye un carácter semítico. Cuando publicó Müller su libro sobre el Códice de Hammurabi, esta segunda opinión adquirió más fuerza por la semejanza palpable entre los elementos en discusión y la legislación oriental. Posteriormente se ha averiguado que la legislación de la iglesia armenia en los primeros siglos estaba constantemente sometida á la influencia de la legislación judía; y este fué, sin duda, el punto de enlace entre la legislación semítica y la romana.

The Sociological Review. Julio 1911.

G. PAISH: *Savings and the Social Welfare.* Hace notar el aumento considerable de gastos que implica la vida moderna comparándolos con el aumento de productos que proporciona. En los siglos pasados la unidad económica era la familia primero, después vino á serlo el distrito ó provincia; hoy ya se tiende á que lo sea el Estado; y aunque todavía no se ha conseguido, sino de un modo parcial é incompleto, el haber franqueado, aun en los asuntos ordinarios y cuotidianos, las fronteras naturales que separan entre sí á las regiones, es un paso considerable hacia la solidaridad nacional en todos los ramos. Esta revolución económico-social que hemos presenciado en los últimos años reconoce varias causas: la principal es debida, indudablemente, á la mayor cultura, y como consecuencia á los inventos hechos durante el último siglo. Que la cultura es una fuente de riqueza considerable lo han reconocido todos los Estados, y por eso dedican sumas cada vez mayores á la enseñanza é instrucción, porque están seguros de que esos capitales después de algunos años fructificarán en beneficio de la nación y del progreso.—D. S. MARGOLIAUTH: *The first universal races Congress.* Una de las cuestiones capitales que debe estudiar el Congreso de las razas es el concepto ó significado preciso de la palabra *raza.* Para ello se puede adoptar el siguiente programa en lo tocante á esa cuestión: 1.º, caracteres tomados del sexo; 2.º, del color; 3.º, de la nación (geográfico); 4.º, del lenguaje; 5.º, de la religión, y 6.º, de las propiedades particulares. Los tres primeros puntos, los principales, están ya incluídos en el programa oficial á cargo, el 1.º, de Mis M. Noble, y el 2.º, á cargo de M. P. Weale. Debe darse la preferencia en la colaboración á los socios de otras razas distintas de la blanca.

ITALIANAS

La Scuola Cattolica. Septiembre 1911.

G. NOGARA: *Di alcune opinioni recenti intorno all'inerranza biblica.* Siempre ha existido una cuestión bíblica. La de hoy es indudablemente la que se refiere al modo de entender la infalibilidad de la Escritura. El articulista expone el proceso de esta cuestión durante los últimos años, las razones en que apoyan los modernistas sus enseñanzas acerca de la verdad absoluta y relativa y los pareceres del P. Lagrange, de Bonacorsi, etc. Aunque las nuevas tendencias no han de ser rechazadas *a priori,* puesto que la misma Comisión B. viene á admitir que en algunos casos, cuando razones graves lo exigen, es lícito considerar un relato aparentemente histórico como medio de proponer una verdad religiosa; sin

embargo, en conjunto, las nuevas doctrinas están contra el magisterio de la Iglesia y contra toda la tradición cristiana. "Mantengamos, pues, las posiciones tradicionales de nuestros mayores... diciendo con el Salmista: *Dominus illuminatio mea et salus mea, quem timebo?*" El artículo es una conferencia y tiene todo el carácter de tal.—G. Piovano: *La Scuola lamennesiana* (continuación). Estudia primeramente las tendencias de Lamennais antes de la publicación del *Avenir*. Paulatinamente "el defensor intrépido de la teocracia iba acercándose al liberalismo". Los sucesos que sobrevinieron completaron esta transformación, plenamente estereotipada más tarde en las páginas del *Avenir*. Sus ideas políticas, sin patrocinar por eso la revolución y el desorden, halagaban al pueblo, declarándole soberano. Urgía también reformar el estado miserable del obrero. A la realización de esta obra deben cooperar la religión con sus doctrinas, el Estado con sus leyes y los obreros con sus organizaciones. En cuanto á las relaciones entre el poder temporal y el espiritual hay que distinguir la tesis de la hipótesis. La sociedad civil en sí debe estar subordinada á la sociedad espiritual. Pero habiendo creencias distintas dentro de un mismo Estado no es posible la armonía entre él y una de esas creencias, sin declararse por el mismo hecho adverso á las otras. En tal caso los intereses de la paz exigen la independencia entre las dos potestades, reservándose cada una dentro de sus límites el ejercicio libre de sus atribuciones. Y esta situación, que es la de los Estados Unidos, la misma de Irlanda y de Bélgica, es la que conviene á Francia.

Bessarione. Abril-Junio 1911.

La lettera del filosofo bizantino Teoriano sui punti controversi tra Greci e Latini. Texto griego de este documento con una introducción.—*Il Beato Gregorio Card. Barbarigo e l'unione delle Chiese.* A propósito de la celebración del tercer cincuentenario de su beatificación, recuerda el articulista lo mucho que trabajó el Beato Gregorio B. por la unión de las Iglesias y las grandes esperanzas que abrigaba de que se llegaría á la suspirada unión, á pesar de tantos obstáculos como se oponían á ello.—*Gli apologisti della dottrina catholica contro i Greci nel secolo xvii.* Traza una nota bibliográfica del libro del P. C. Francisco de Breno titulado *Manuale Missionariorum orientalium.* La obra consta de dos partes: en la primera expone y refuta todas las herejías de los orientales, estableciendo al mismo tiempo la verdad católica. La segunda parte la dedica á estudiar las cuestiones morales y prácticas que pueden interesar á los misioneros en el ejercicio de su cargo entre los infieles y cismáticos de Oriente. Aunque escrita para las necesidades de aquel siglo, es un libro precioso donde se puede estudiar asuntos de actualidad.—A. Palmieri: *Le divergenze dommatiche disciplinari e liturgiche tra le due Chiese di Oriente e di Occidente. La toma de Constantinopla por los latinos en 1204.* Este hecho acrecentó los odios de los griegos, de suerte que la unión que antes hubiera sido relativamente fácil quedó impedida hasta hoy. Los cruzados cometieron iniquidades en Constantinopla, aunque no tantas como afirman los griegos, según consta en el libro escrito por el dominico P. Juan Bautista Cotelier, "doctísimo conocedor de la teología bizantina", durante el Pontificado de Inocencio. III. Los griegos han cometido con los latinos en otras ocasiones los mismos crímenes y profanaciones de que nos acusan. Aparte de que el Pontífice, lejos de hacerse solidario de la conducta de los cruzados, protestó enérgicamente contra ella.

Roma e l'Oriente. Agosto 1911.

Impressioni sul Congresso e sulle opere di Velehrad. Laméntase el autor de que se trabaje tanto para infundir sospechas y sembrar el descrédito acerca de la sinceridad de proceder que ha reinado siempre en estos Congresos. Al acercarse la celebración de una nueva asamblea comienza también á difundirse la desconfianza con folletos infamatorios recordando hechos y escenas de los Congresos anteriores, tergiversándolos otros, y haciendo creer que en toda esta obra altamente apostólica intervienen intereses de géneros diversos. Para evitar estas sospechas se han adoptado ya varias medidas procurando en todo desligar la

cuestión religiosa de la cuestión política; pero siempre se tropieza con el mismo obstáculo, con el celo desmesurado de los católicos para excluir de las regiones eslavas á todo el que no adopte su *credo*.

Idem. Septiembre 1911.

Ippolito Terlecki. Hipólito Terlecki era descendiente de Cirilo Terlecki, el iniciador de la unión de la Iglesia rutena con Roma. Desterrado de su patria, Polonia, durante la guerra con Rusia (1831) ingresó en la Congregación de la *Resurrección*, fundada en París por A. Janski para procurar la conversión de los eslavos disidentes. Ordenado de sacerdote trabajó incansable en pro de los eslavos, primero aconsejando al Superior de la naciente Congregación que introdujese en ella el rito greco-eslavo; luego proyectando restablecer en Roma el antiguo colegio greco-ruteno para formar en él un clero católico-eslavo, para evangelizar á los rusos, y más tarde instituyendo él mismo una Congregación de *resurreccionistas eslavos* independientes de los fundados por Janski. Desde entonces recayeron sobre él persecuciones y sospechas sin cuento por creerle demasiado afecto á los eslavos con preferencia á los latinos. Al fin, odiado y perseguido de todos, en 1871 abjuró de la fe católica en Rusia. Terminó su vida agitada en un hospital de Odesa, abandonado de todos, en 1889.

La Civiltá Cattolica. 15 de Julio 1911.

La sovranitá della Chiesa rispetto alla sovranitá dello Stato. Es doctrina católica contenida en el Evangelio que la Iglesia es soberana, como lo es el Estado, dentro de su esfera, y esta soberanía no es una usurpación por parte de la Iglesia, como sostienen los modernos idólatras del Estado: es un derecho reconocido por el Poder civil desde que la Iglesia se vió libre de la tiranía pagana. "La autoridad del Estado está, pues, limitada por la de la Iglesia, pero con esto ninguna injuria se le hace ni se le usurpa derecho alguno, como no le usurpa Francia ningún derecho á Italia limitando su virtualidad expansiva por el norte." Como á una consecuencia de sus ideas, aunque ilógica, los partidarios de la soberanía absoluta del Estado llegan á la separación, que en la práctica suele ser una verdadera expoliación de los bienes eclesiásticos, como ha sucedido en Francia y en Portugal y se pretende en España. Ya que no se quiere reconocer á la Iglesia y al Pontífice sus derechos, siquiera por un rasgo de sinceridad implicada en sus mismos principios debieran los Gobiernos otorgarle los derechos comunes que tiene toda institución honesta. — *L'internazionalismo rivoluzionario della massoneria.* La intervención de la Masonería como causante de todas las revoluciones del siglo pasado es un hecho plenamente demostrado. Mediante su organización secreta y su extensión universal va infiltrando inconscientemente en la sociedad, el espíritu revolucionario que es su norma y su *desideratum* para llegar á la "revolución mundial permanente". Aparte de sus adeptos, cuenta con la cooperación de otras muchas asociaciones afines, sobre las que ejerce el oficio de tutora y directora principal: tales son, por ejemplo, los anarquistas, socialistas, liberales y ateos, enemigos natos de toda idea cristiana. Y con estos elementos aspira á la conjura universal para desterrar, tanto el despotismo temporal, que ellos dicen, como el despotismo espiritual.

Idem. 5 de Agosto 1911.

El Papa e la pace. El articulista habla de la carta dirigida por S. S. á Mgr. Falconio, Delegado apostólico de los Estados Unidos, con ocasión de los trabajos realizados por el Presidente de aquella República en favor de la paz entre los pueblos. Después hace ver la eficacia que ha tenido siempre y debe tener la intervención pontificia para fomentar la paz. Nadie más interesado en que reine la paz entre los hombres que el Padre común de los cristianos, pues es el representante de aquel que quiso llamarse *Príncipe de la paz*. Los últimos Pontífices han dado pruebas inequívocas del ardiente deseo con que suspiran por que se llegue al pacifismo universal y terminen las escenas inhumanas de la guerra. Si

no han intervenido oficialmente en los Congresos celebrados con ese objeto, todos conocen la causa. "¿Qué tiene de extraño que Pío X no se mostrase lleno de satisfacción y de entusiasmo por el XIX Congreso universal de la paz que se celebra en Roma el 25 de Septiembre en honor y gloria de aquella Italia que redujo al Papado y á la Iglesia al estado presente de servilismo?" Con razón dijo Leibniz que la intervención del Papa como árbitro sobre los príncipes y monarcas nos llevaría á la edad de oro, á la paz universal.—*Del rispetto alla prima etá.* Contra lo afirmado por un tal Alterocca en un diario, prueba el autor que el sentimiento del pudor no es un sentimiento moderno que nuestra civilización recibió del Cristianismo y del pueblo germánico. La idea es más antigua, tan antigua como el hombre. Al Cristianismo sólo cabe haberla purificado. Entre los gentiles y paganos en Roma y en Grecia la encontramos ya mucho tiempo antes de nuestra era. La intervención de este sentimiento en la educación es decisiva. Pero ¿cómo infundir en la juventud tal sentimiento? Mediante la educación esmerada de la voluntad y del carácter, enseñándoles, siempre con precaución, á conocer el mal y sus peligros y á aborrecerlo; en fin, inspirándoles el sentimiento de la moralidad y de la religión, que es el gran preservativo contra esas enfermedades tan infecciosas.

Rassegna Nazionale. 1.º de Octubre 1911.

L. Baldassari: *La questione ospitaliera.* En vista de las nuevas y diversas exigencias de la vida moderna en orden á la salud pública, urge también proveer de nuevos medios preservativos y curativos que respondan á esas necesidades. El contingente que ingresa diariamente en los hospitales es, según las estadísticas, cada día mayor. De no ampliar los nosocomios—y esto exigiría grandes expensas—deben tomarse otras medidas, pues estamos expuestos á encontrarnos sin local suficiente para tanto desgraciado. El articulista propone diversos medios, anotando sus ventajas y sus inconvenientes. Pero siempre nos encontramos con que el número de enfermos aumenta permaneciendo los mismos locales. Por eso, haciendo frente á todo miramiento económico como única medida radical, propone la fundación de nuevos centros hospitalarios en poblaciones de segundo orden para aligerar la concurrencia de desgraciados que se aglomeran en las grandes capitales. Habla en general persuadido de que los males son comunes á todas las naciones; mas al parecer en Italia revisten caracteres agravantes.—E. Lamma: *Il "Viaggio in Ispagna" di Andrea Navagero.* Es un estudio del contenido y valor de este libro. El autor lo encuentra superficial y sin mérito alguno. El famoso *Viaggio* que se nos presenta con una pomposa dedicatoria y promete tanto al comenzar, "es sencillamente un *Diario,* un modestísimo diario, en el cual el embajador encargado de representar á la República de Venecia ante la Majestad de Carlos V, anota los viajes que hizo, deteniéndose á veces para contar los relatos que oía. El *Viaggio* sería interesante si Navagero diese cuenta de los sucesos políticos que se desarrollaban en España durante su embajada".

Sciencia. 3, 1911.

N. Herz: *Philosophische Konzeption und mathemathische Analyse in der Welbetrachtung.* El autor trata de demostrar que el progreso de las ciencias depende del progreso de las matemáticas. Toda verdad natural debe ir sancionada por el cálculo; de otra suerte no puede aún decirse perfecta ó que haya llegado á su término. Pero el cálculo supone ya ciertos conceptos ó bases necesarios para la reflexión filosófica. Tenemos, pues, que la ciencia, para llegar á su perfección, recorre estos tres grados: *a*), adquisición de los datos empíricos, ó sea la observación; *b*), clasificación y comparación de las observaciones para discernir y deducir las leyes generales; *c*), examen minucioso, mediante el cálculo, de las leyes establecidas por simple reflexión y resumen de ellas en forma matemática. Prueba su tesis, con relación á la astronomía, que es donde mejor se ve la aplicación. La concepción filosófica que tenemos actualmente de la fuerza y el conocimiento del cálculo nunca soñado por los antiguos han transformado radicalmente la astronomía. Cosa semejante ha sucedido con la química y la fisiología. Es, pues, in-

dudable que nuestros conceptos filosóficos de las leyes naturales para que tengan consistencia deben incluir un fundamento matemático. El concurso armónico de las concepciones filosóficas y del análisis matemático revela á las generaciones futuras verdades que ahora se ocultan en las más profundas tinieblas.—P. LANGEVIN: *L'évolution de l'espace et du temps.* La forma, de ordinario insuficientemente analizada, en que se presentan las nociones fundamentales del espacio y del tiempo están condicionadas por un sistema particular y provisional del universo, por la teoría mecanicista. A la síntesis nueva representada por la teoría electro-magnética de los fenómenos físicos corresponde un espacio y un tiempo distintos del tradicional y en armonía con esos nuevos elementos.

Archivio Storico italiano. Agosto 1911.

B. RAJNA: *L'"Institut d'Estudis catalans" e le suc pubblicazioni.* Es un compendio de la historia de esta Asociación, de sus precedentes y de sus publicaciones y empresas que trata de realizar. En 1876 se fundó en Barcelona la "Associació Catalanista d'excursions científicas". Dos años más tarde hubo una escisión y de ella resultó la segunda "Associació d'excursions Catalana". Ambas tenían su órgano, *L'Excursionista* y el *Bulletí mensual,* y continuaron trabajando amistosamente hasta que se refundieron en una el 1891, en el "Centre Excursionista de Catalunya". De este Centro tuvo origen, como de una emanación, el "Institut d'Estudis Catalans" en 1907. El *Institut* tiene por objeto la investigación científica superior de todos los elementos de la cultura catalana. Está dividido en cuatro secciones: historia, arqueología, literatura y derecho. Su órgano es el *Anuari.* Se han publicado ya los volúmenes correspondientes al 1907 y al 1908. El articulista habla extensamente del contenido de estos volúmenes en cada una de sus secciones. Otra de las tareas emprendidas ó encomendadas al *Institut* fué la publicación de documentos que yacen ignorados en los archivos. Se titula esta publicación *Documens per l'Historia de la cultura catalana Migeval.* El primer volumen apareció en 1908. Contiene documentos valiosísimos para la historia de la cultura de aquella región. El *Institut* ha acogido también bajo su tutela otras publicaciones similares que partían de iniciativas particulares ó de los extraños; recordaremos *L'Arquitectura Románica á Catalunya.* Tiene, además, el proyecto de formar una "Biblioteca catalana", habiendo comenzado por comprar las colecciones privadas que le ha sido posibles.

FRANCESAS

Revue de Metaphysique et de Morale. Septiembre 1911.

CH. DUNAN: *La forme moderne du problème des universaux.* Las esencias no se conciben ahora como formas ideales puras á estilo de Platón, ni como moldes fijos impresos en la materia. Pero no se puede negar la existencia de las esencias, porque eso sería negar la existencia de leyes y destruir toda ciencia. Las esencias son la generalidad inherente á los fenómenos, son el tipo ideal de estructura á que debe ajustarse cada cosa en su orden para poder ser tal cosa. Tienen razón los realistas, porque las esencias son inherentes á los fenómenos cuya inteligibilidad constituyen; tienen razón los nominaliistas, porque el inteligible general no existe, sólo existen los individuos, tienen también razón los conceptualistas, porque lo general sólo existe en el pensamiento y por el pensamiento. Unir estas tendencias y hallar en lo particular lo general, en la multiplicidad de las impresiones sensibles la unidad del pensamiento es el gran problema. Durante mucho tiempo ejercitó los ingenios de la Edad Media y ahora vuelve á plantearse y resolverse, pero en forma más positiva y concreta.—FR. D'HAUTEFEUILLE: *Le caractère normatif et le caractère scientifique de la morale.* El articulista cree igualmente inaceptables la moral *normativa* y la moral *científica.* La primera, porque se funda en una serie de principios deducidos unos de otros ó de imperativos que no tienen eficacia sobre la voluntad, porque ésta se rige por otras leyes que las de la inteligencia. La científica, porque olvida lo más importante del problema moral, fijándose sólo en los efectos sociales ó colecti-

vos de los actos morales, cuando el acto moral es firmemente individual, debiendo mirar á satisfacer las ansias de bien y de felicidad que cada uno siente en sí mismo. Para él la moral es, sobre todo, un arte, no mecánica que fabrica cosas conforme á un molde dado, sino estética, cuyas reglas y actos se dejan más bien al genio é inspiración del individuo. Una persona dotada de sentimientos morales y de idealidad moral producirá actos morales, tendrá belleza moral y sabrá moralizar, no predicando principios ni imperativos morales, sino transfundiendo su personalidad á otros. Ni hemos de temer la anarquía en el orden moral, admitiendo esta teoría como no la tenemos en las Bellas Artes. Las personas de buen gusto moral irán á parar en los mismos sentimientos y darán la norma.

Revue Thomiste. Septiembre-Octubre de 1911.

R. P. PERRET, O. P.: *Le Magnificat.* Tres cosas estudia el autor en este artículo: quién es el autor ó autores de aquel cántico, la interpretación del mismo y su origen literario. En cuanto á lo primero, recuerda las hipótesis racionalistas, las discusiones que provocaron, y concluye que, ora se atienda á la crítica interna, ora á la crítica textual, todas las probabilidades están á favor de la tesis tradicional. En cuanto á lo segundo, nota el estilo hebraizante, el mismo de los salmos, y hace un rápido análisis de cada una de las estrofas. Y en cuanto á lo último, en cuanto al origen literario, sostiene también la creencia tradicional contra la hipótesis de Harnack y contra la del Rector de la Universidad de Lovaina Mgr. Ladeuze.—R. P. PÈGUES, O. P.: *La théorie du pouvoir dans Saint Thomas.* La condenación de las doctrinas sillonistas dió á estas cuestiones una nueva actualidad, que no han perdido todavía. Muchos publicistas se empeñan en hacer de Santo Tomás un republicano demócrata, y hay efectivamente en las obras del Santo sentencias que favorecen á primera vista, según nuestra manera de ver, particularmente el artículo 1.° de la cuestión 105 de *Prima Secundae;* pero en general, y sin pretender precisar detalles de práctica, lo que en dicho artículo se encuentra es una constitución monárquica, templada de aristocracia, con una participación concedida al pueblo en cuanto á elecciones.—R. P. AUDIN, S. C. J.: *De la méthode dans l'enseignement de la philosophie scolastique.* En los libros que se escriben desde hace dos siglos para la enseñanza de la filosofía escolástica hay tres faltas notables de método: primera, que no observan aquella regla de toda pedagogía, ir siempre de lo conocido á lo desconocido; segunda, empezar por las cuestiones más difíciles de la Metafísica, y tercera, hacer predominar demasiado el método deductivo sobre el inductivo. Basta leer el índice de cualquiera *Summa* ó *Cursus* para advertir estos defectos inmediatamente. Así, p. ej., se tratan en Lógica las cuestiones de Criteriología, que tantos conócimientos de Metafísica suponen; la Metafísica, que es la ciencia del ser, se estudia antes que la Cosmología y la Psicología, que son ciencias de los seres, de donde por fuerza se sigue el uso hasta el exceso del método deductivo. El orden verdadero, con el cual se remedian los indicados defectos, es: Lógica, Cosmología (en tres tratados: de la *división* y de la *unidad*, tratado de las *causas* y tratado de la *materia* y de la *forma*), Psicología empírica, Psicología racional, Criteriología, Metafísica y Etica. Esta clasificación se acerca más que la corriente, pero no coincide del todo con la de los libros de Etica de Aristóteles *y Santo Tomás.*—R. P. COULON, O. P.: *Le mouvement thomiste au dix-huitième siècle* (segundo artículo). Sobre la fundación de la Biblioteca *Casanate.*

Annales de Philosophie Chrétienne. Agosto 1911.

A. LEGER: *La doctrine de Wesley.* Exposición de las doctrinas del fundador del Metodismo inglés y sus controversias con los moravios. Wesley parte del principio común á los protestantes de la fe sin las obras. Nada de actos exteriores ni funciones litúrgicas ó sacramentos: la verdadera regeneración espiritual es independiente de todo esto, consiste en un cambio interior, repentino, real y consciente. Puesto que las acciones humanas que proceden de una naturaleza totalmente corrompida por el pecado de Adán son radicalmente malas, nada pueden

contribuir á nuestra justificación. Después, gracias á las controversias, Wesley reconoce los ritos sagrados como medios de la gracia, y más tarde defiende con energía las obras como condición de la salud.—CH. D'HELLENCOUR: *De l' activité extérieure chez les Mystiques chrétiennes.* La formación interior de los místicos cristianos mediante las tres vías: *purgativa, iluminativa* y *unitiva* los dispone maravillosamente para la acción. Precisamente el término de sus aspiraciones es la actividad suprema del amor, que por una parte los une á Dios y por otra se difunde de un modo prodigioso en sus semejantes. Lo contrario sucede en el pretendido misticismo laico. Aquí todo se reduce á una contemplación estática y estéril, por la cual, encerrado el ser en sí mismo, no se consigue un átomo de acción. En cambio el místico cristiano es un ser dotado de la mayor personalidad posible en este mundo y, por lo tanto, el ser más profundamente activo, como se manifiesta por los ejemplos y doctrinas de los mejores representantes de la mística católica.—L. LABERTHONNIÉRE: *La Réligion chez Descartes.* La posición religiosa de Descartes consiste en el separatismo ó exclusión recíproca de la fe y la ciencia. Esto le hubiera llevado á consecuencias fatales, á no ser por los esfuerzos con que luchó por detenerse en la pendiente en que se había colocado. Descartes nunca se paró á justificar metódicamente sus motivos de ver. Con todo, su sinceridad religiosa está fuera de toda duda. Los motivos que alimentaron sus creencias—no su pensamiento religioso, que apenas lo tuvo—fueron la *costumbre* ú orden establecido, considerado como cosa sagrada, ordenada por Dios, la demostración lógica del ser primero y la inmortalidad del alma algo así como postulado de la vida, como dón del cielo ó respuestas á ciertas exigencias naturales, no como verdad demostrada por la razón. Sobre este punto es donde más confusión reina en el famoso apologista de las ideas claras y distintas por singular ironía, como nota Laberthonniére muy finamente.

Idem. Septiembre 1911.

A. LEGER: *La doctrine de Wesley* (continuación). Continúa exponiendo las doctrinas de Wesley sobre la predestinación y los méritos y sus luchas contra los calvinistas partidarios de la predestinación y condenación absolutas. Wesley tiende sensiblemente á interpretar los decretos divinos en sentido católico.—P. VULLIANEL: *La doctrine ésotérique des Juifs.* Con motivo de la traducción francesa del libro *Sepher-ha-Zoar,* estudia Vullianel la importancia de la doctrina esotérica de los judíos para la apologética cristiana. El libro *Zoar* contiene muchos datos interesantes en confirmación de la tradición católica y de sus explicaciones de ciertos textos del Antiguo y Nuevo Testamento, poco explotados todavía.—L. LABERTONNIÉRE: *La Religion chez Descartes* (continuación). Desde el punto de vista religioso Descartes no era propiamente racionalista, aunque, sin duda, dió ocasión al racionalismo. Apenas se ocupó del problema religioso, que para él no era vital, sino algo extrínseco y casi ajeno á su personalidad. Practicó siempre los deberes religiosos, pero sin sentirlos hondamente. Fué un cristiano vulgar, superficial, con todos los defectos á la fe irrefleja, rutinaria. Puede aplicársele con toda verdad la fe del carbonero.

Revue Philosophique. Septiembre 1911.

F. LE DANTEC: *Vie vegetative et vie inellectuelle.* Había definido este autor la vida diciendo que es la *asimilación funcional.* M. Labaude no acepta semejante definición. "Es menester percatarse—escribió—de que, así restringida á la asimilación funcional, no comprende sino una mínima parte de lo mucho que ordinariamente designamos con el nombre de vida. Ahí tenemos, en primer término, toda la vida intelectual, artística y moral, que es la antítesis misma de la actividad funcional." F. Le Dantec, á fuerza de muchas fórmulas y de largos artículos, responde que no hay ser sin lógica, porque no hay ser sin experiencia ancestral, y también que, cuando dividimos la vida humana en vida vegetativa y vida intelectual, nos dejamos arrastrar del antiguo error de imaginarse al hombre compuesto de partes yuxtapuestas, unas análogas á las de los vegetales y otras las facultades superiores, y "el hombre es hombre en su hígado lo mismo

que en su cerebro".—A. CHIDE: *La categorie de relation.* Es á propósito de la obra de Hamelin, *Ensayo sobre los elementos principales de la representación.* El articulista quisiera acabar con esa raza de "constructores de entendimientos". Al racionalismo que los inspira quiere que se oponga un empirismo radical, "que afirme sus tesis con esa audacia que sólo el racionalismo ha tenido hasta ahora". Y esto de afirmar lo cumple á maravilla. "Las nociones son productos flotantes y distintos de alma á alma." La lógica del pensamiento no es la lógica del Cosmos, ni en cuanto á los juicios ni en cuanto á los raciocinios. "Nuestra lógica permanece en lo humano, muy humano, como decía Nietzsche." La categoría de relación es un hecho, y nada más; era posible que tomase otros caminos el pensamiento humano y no conociese nunca la necesidad de semejante categoría. Si en vez de hallarse el pensamiento en contacto constante con un medio ambiente sólido se hallase con un ambiente fluido, en el curso de las edades hubieran cambiado hasta las categorías matemáticas.

Idem. Octubre 1911.

L. DAURIAC: *Le pragmatisme et le réalisme du sens commun.* Muchas veces en nuestra ya larga vida hemos tropezado con el pragmatismo: primero se ha llamado filosofía escocesa ó del sentido común, más tarde positivismo, después criticismo, hoy ya sabemos cómo se llama, si bien es verdad que W. James prefería el nombre de "empirismo radical". Pragmatismo y realismo se implican mutuamente. Y no hay que distinguir entre cualidades "segundas" y "primeras"; normalmente no se produce la sensación, si no es reaccionando contra una excitación externa, y, por lo tanto, las sensaciones de las cualidades segundas son signo de realidad con igual derecho que las sensaciones de las cualidades primeras. No hay que andar buscando principios para probar la realidad del mundo mientras tengamos sentidos.—G. CANTICAR: *Les tendences actuelles de la psychologie anglaise.* Exposición de las doctrinas de James Sully, James Ward y Stont, principales representantes á la hora presente de la psicología inglesa.—L. CELLERIER: *Méthode de la science pédagogique.*

Revue Néo-Scolastique de Philosophie. Agosto de 1911.

J. COCHEZ: *Plotin et les mystères d'Isis.* Para Plotino la visión del éxtasis es inefable. Para expresarla de alguna manera acudía, según Picavet, á los misterios griegos de Eleusis; pero todos los hechos tienden á demostrar que acudió más bien á los misterios de Isis, diosa venerada en el campo de Marte en Roma.—D. NYS: *L'energétique et la théorie scolastique.* El *mecanismo* ha caído ya en descrédito y ha sido suplantado por otra teoría nueva, la *energética,* cuya idea fundamental, según Oxwald es que todos los fenómenos de la naturaleza deben concebirse como operaciones efectuadas sobre las distintas energías, como fenómenos de la energía. La energía consta de dos elementos: cuantidad é intensidad. Admitidos los principios de Carnot, de Hamilton, y el de la conservación de la energía, la energética será una explicación de fórmulas. ¿Qué valor filosófico tienen?...

Revue Pratique d'Apologétique. 1.° Septiembre 1911.

A. D'ALÉS: *Origéne et la doctrine des pechés irremissibles* (continuación). Continúa el autor examinando la doctrina de Orígenes respecto á la cuestión, y trata de probar con textos de sus obras: 1.°, que Orígenes no excluye pecado alguno del ministerio del perdón que ejerce la Iglesia, y 2.°, que si algún pecador es excluído del perdón, según el pensamiento de Orígenes, no es precisamente por la naturaleza especial de sus pecados, sino por la especial gravedad de penitencia que debe mostrar, si quiere obtener el perdón.—DR. R. VAN DER ELST: *Les guérisons miraculeuses.* ¿Debemos emplear los milagros modernos, curaciones milagrosas, como argumento en Apologética? La medicina y la misma noción teológica del milagro nos oponen invencibles dificultades...; pero en terreno filosófico el problema es más fácil. Y en este terreno lo plantea el articulista resolviéndolo afirmativamente.—H. PETITOT: *L'Apologétique moderniste.* La apologética modernista tiene

muchas relaciones con la de los apologistas católicos anteriores, en especial con la de Pascal y con la de los tradicionalistas y positivistas del siglo pasado. Como el primero, los modernistas desdeñan las pruebas racionales de la metafísica y de la teodicea; como los segundos discuten ó niegan el valor apologético de la profecía, del milagro y demás pruebas extrínsecas del Cristianismo. Pascal, Chateaubriand, Lamennais y Brunetiére señalan el camino y el avance de la apologética en los últimos tiempos hasta llegar á los modernistas contemporáneos. En cambio del desdén con que miran las pruebas racionales y externas, los modernistas dan mucha importancia á las pruebas morales, sociales é históricas, lo cual prueba más sus relaciones con los apologistas citados. Pero los modernistas suprimen las reservas y atenuaciones con que aquéllos pretendían defender su ortodoxia, exageran por otra parte sus tendencias perniciosas y son lo que los radicales de la izquierda en la política. Los modernistas en su *Programa* se confiesan partidarios del kantismo, y esta confesión expresa el principal carácter del modernismo. Al revés que el aristotelismo y el tomismo, que dicen que el conocimiento precede á la acción, los modernistas defienden con los kantistas, pragmatistas y subjetivistas que la acción precede al conocimiento. Otra confesión de los modernistas es que los milagros, profecías, etc., "son hechos que por su carácter *hiperfenomenal* no pueden ser objeto de crítica ni tienen valor demostrativo". Esto quiere decir que, si los modernistas admiten el kantismo en el orden filosófico, paralelamente aceptan en el científico todas las negaciones de la exégesis racionalista. Ellos se creen llamados á verificar en la Iglesia una reforma, una revolución mejor dicho, como la que realizaron los Profetas y los Apóstoles, y así dicen con orgullo: "Nuestro programa es vital y es para la Iglesia el único medio de salvación." "Nosotros queremos cambiar las frágiles bases de la fe, que se apoya en una exégesis anticrítica, por los fundamentos robustos é inamovibles que ofrecen las exigencias del espíritu humano y las necesidades vitales de que ha salido la historia del Cristianismo." En resumen, todas las razones del modernismo son subjetivas. Ellas proclaman la necesidad de creer, pero no como nos enseña la Iglesia y su teología tradicional. "Sus concepciones —dicen— son incompatibles con la mentalidad moderna; se impone una conciliación, una síntesis de la creencia cristiana con la mentalidad moderna. Es preciso refundir toda la idea cristiana." Para esta reforma, además del subjetivismo y de la exégesis racionalista, acuden al evolucionismo. El Cristianismo, como todas las sociedades, está sujeto al cambio, al desenvolvimiento desde un estado embrionario, hasta su completo desarrollo. No es necesario explicar las consecuencias que de aquí deducen los modernistas, con respecto á la formación de los dogmas, de los Sacramentos, de la Doctrina, etc. El modernismo, pretendiendo reformar al Catolicismo, lo destruye. Porque no se contentan con un cambio cualquiera, sino que quieren una transformación substancial de todo lo contenido en las fórmulas dogmáticas. El fundamento de su apologética, el subjetivismo sentimental con que quieren demostrarnos la necesidad de Dios y de la Religión, frágil argumento. El sentimiento nos atestigua que deseamos la felicidad; pero que esa felicidad tenga que ser infinita, Dios, eso no lo dice el sentimiento, ni la experiencia, eso tienen que probarlo la Filosofía y la Teología moral. Antes de probar que la conciencia postula un Dios infinito hay que probar que el alma es espiritual y que Dios existe objetivamente. Los místicos ya sabían que la oración nos puede dar el sentimiento de la presencia de Dios en nosotros; pero ellos desconfiaban de estas experiencias y las contrastaban cuidadosamente con las enseñanzas de la Iglesia, cuya autoridad acataban por creerla fundada sobre los Evangelios, é instituída por el mismo Jesucristo.

Idem. 15 de Septiembre 1911.

J. DEDIEU: *A propos de théories mystiques de Fénelon.* Explica la severidad con que Bossuet calificó las teorías místicas de Fenelón por los abusos escandalosos á que llegaban los falsos místicos, secuaces de Molinos, Mme. Guyone, Antonio Busquet y de otros muchos que infestaron con sus errores muchas comarcas de Francia, y principalmente la de Borgoña. Cita textos de unos y otros para probar sus

respectivas opiniones, y expone las torpezas y abominaciones á que se entregaban los que en su fanatismo decían practicar la doctrina del *amor puro*.

Le Mouvement Social. Julio 1911.

A. DE LA BASSE: *Le Droit á l'existence d'aprés St. Thomas d'Aquin et St. Alphonse de Liguori.* Continúa el articulista desenvolviendo el principio del "derecho á la existencia" que tienen todos los hombres, y refiriendo sus aplicaciones á la grave cuestión del *salario*. Mas para llegar á definir el *salario*, en virtud del derecho á la existencia, se aferra en distinguir la *justicia estricta* de la *equidad*. Los socialistas revolucionarios no dejan de la boca las palabras *derecho* y *justicia*. Olvidan aquel tan conocido como verdadero aforismo: *Summum jus, summa injuria*. Por encima de la justicia, rígida y ceñuda, está la *equidad*, virtud cristiana que se adapta á todas las condiciones de la vida sin provocar desórdenes.

Idem. Agosto 1911.

A. DE LA BASSE: *Le droit á l'existence d'aprés St. Thomas d'Aquin et St. Alphonse de Liguori.* ¿Qué deberes y obligaciones impone al Estado el derecho á la existencia de cada uno de los hombres? En otros términos: ¿hasta dónde puede y debe alcanzar la acción del Estado en las cuestiones de justicia y de caridad? Hay quienes sostienen que la acción de la ley y del Estado puede llegar á todo lo que afecta de una manera ó de otra al bien común; puede imperar la mayor parte de las virtudes y castigar todos ó casi todos los vicios. Hay otros que se revuelven contra esta omnipotencia que se quiere atribuir al Estado, invocando la libertad, los derechos individuales. El P. Vermeersch (Quæst. de justitia, thesis IV), dice el articulista, adopta el siguiente criterio: *Pueden ser objeto de justicia legal todos los medios inmediatamente necesarios para la realización del bien común.* ¿Cuáles son estos *medios?* No se pueden señalar en abstracto y de un modo absoluto y general: la observación, la experiencia, la ciencia positiva social es la que debe decidir sobre este punto. En llegando ese momento de visión clara de la necesidad de un acto ó serie de actos para la conservación ó realización del bien común, ese acto ó serie de actos, aunque se llamen de caridad, aunque estén llamados á ser ejecutados por los individuos ó corporaciones privadas, cuando éstos no los realizan ó no los realizan bien, entran en la categoría de actos de *justicia rigurosa y legal*, entran en las funciones propias del Estado.

Idem. Septiembre 1911.

G. GAUTHEROT: *Les Origenes de l'Internationalisme.* Hay dos clases de internacionalismo: el que resulta del movimiento espontáneo y progresivo de los pueblos á unirse entre sí con los vínculos de la amistad, de los tratados y convenios, favorecido por la muchedumbre de Congresos internacionales científicos y sociales que se celebran todos los años por las 150 asociaciones de carácter internacional, y el *internacionalismo revolucionario*, que se quiere imponer por la violencia y que persigue ciertos ideales exclusivistas, el cual data de la Revolución francesa, de la República universal soñada por Babeuf. El primero es muy conforme á la doctrina cristiana. León XIII decía en la Carta á la Reina de Holanda en 29 de Mayo de 1899 con ocasión de la primera Conferencia de la Haya: "El Pontificado, mediador de la paz, traspasa las fronteras de las naciones y abraza á todos los pueblos á fin de confederarlos en la verdadera paz del Evangelio."

Revue Canadienne. Julio 1911.

E. GOUIN: *Une resurrection catholique.* A propósito de la publicación de G. Gouyau, *Alemania religiosa*, y del Abate Kannengiesser, *Los católicos alemanes, El despertar de un pueblo, Ketteler y la organización social en Alemania...* hace un estudio de conjunto sobre el Catolicismo en Alemania durante el siglo XIX, resumiendo las conclusiones de esos trabajos. "De 1800 á 1848 los católicos alemanes, aprovechando las circunstancias favorables que se les ofrecían y despertados del

letargo en que yacían por el heroísmo del Arzobispo de Colonia, reconquistaron las simpatías de sus conciudadanos, recobraron sus energías vitales, sacudieron el yugo humillante de la tiranía y prepararon su completa libertad. De 1848 á 1870, emancipados ya y obligados á hacer uso de su libertad bajo la iniciativa de Ketteler, tomaron posiciones en el terreno social, multiplicaron sus esfuerzos en favor de la clase obrera y se conquistaron para mucho tiempo el favor del pueblo. De 1870 á 1900, obligados á intervenir en el Parlamento para defender á sus protegidos, los obreros, y para rechazar los insultos de sus adversarios, se asociaron bajo la dirección de Windthorst, constituyeron el partido invencible del *Centro*, recobraron palmo á palmo sus derechos usurpados y concurrieron á elaborar una legislación social modelo." Todas estas victorias alternaron con otras tantas luchas, y no hubo días de descanso para el Catolicismo en Alemania sino después de muchos trabajos. Junto con los grandes personajes que figuraron como jefes de los católicos estaba la multitud obscura, que rivalizaba con ellos en la lucha, dispuesta á sacrificar su vida para lograr la libertad religiosa. Lección digna de imitarse, sobre todo hoy que en todas las naciones se viene reproduciendo la historia de persecución religiosa que tuvo lugar en Alemania.

Idem. Septiembre 1911.

E. Gouin: *Une Résurrection catholique* (continuación). Después de los días borrascosos de lucha y de reconquista vino la orientación de la corriente cristiana que había surgido en las masas populares. La Iglesia en Alemania nada tenía que esperar de la autoridad civil; por eso rehusó con dignidad toda alianza inspirada por el interés ante la perspectiva de los hechos. Ella se creía suficientemente libre y capaz para desarrollar la vida sobrenatural entre sus miembros é infiltrar el Cristianismo en la sociedad. Y este fué su primer cuidado. La falta de clero, la ignorancia religiosa, la misma ansia del pueblo sediento de verdad reclamaba una solución urgente. Y se restableció el clero y las Ordenes religiosas, y en 1872, cuando se votó en Alemania la primera ley del *Kulturkampf* proscribiendo á los religiosos, existían ya 104 conventos de varones y 851 de monjas y más de 100.000 pertenecientes á diversas Congregaciones y Cofradías. El canónigo Lennig, después de fundar su Diario y de organizar una asociación de católicos convocaba en 1848 el Congreso de Maguncia. Las conclusiones prácticas del Congreso tendían á estrechar los lazos entre los católicos para garantizar la libertad de la Iglesia y de la educación, para poner en vigor en todos los dominios de la vida los principios del Cristianismo y resolver el gran problema de los tiempos presentes, la cuestión social. Después del Congreso de Maguncia vino la asamblea plena de Wurzbourg, á la que asistieron 21 Obispos y Arzobispos, la cual fué como el "Pentecostés de la Iglesia germánica resucitada". El deber de los católicos estaba ya bien definido: despreciar todo privilegio inspirado por el soborno, reivindicar la libertad común y servirse de ella en beneficio del pueblo y de la sociedad.

Etudes Franciscaines. Agosto 1911.

Mgr. Korum: *Les nouveautés modernes et les périls de la foi.* Es la traducción de un trabajo de Mgr. Korum, donde estudia "la conducta que debe observar la Iglesia ante las tendencias religiosas modernas y la obligación que tienen los fieles de cooperar y secundarla en su actitud". Las tendencias modernas contra el Cristianismo se resumen en el naturalismo. La Iglesia no puede pactar con toda innovación, con todo progreso cuando no se armoniza con sus enseñanzas. En ella está la fuente y la plenitud de la verdad. La intransigencia, se dirá, le aleja de la sociedad actual en medio de la cual debe vivir; pero ella sólo es intransigente con el error, con lo que se opone á su esencia. Los fieles se deben conducir con la Iglesia como con una madre, guardándola todas las consideraciones que la piedad exige. En los que se glorían de ser espíritus libres é independientes no es posible que se cumpla aquella condición que exige San Ignacio M. en los fieles, *sentire cum Ecclesia.*

Idem. Septiembre 1911.

L. DARMENT: *Divinations des pensées.* La Sagrada Congregación del Santo Oficio y de la Penitenciaría han condenado varias veces como error supersticioso la doctrina que enseña ser posible naturalmente adivinar los pensamientos. Los modernos psicólogos, y entre ellos hay también católicos, aseguran, por el contrario, que es posible esa adivinación. Así como la idea es una repercusión de la imagen de la fantasía, la imagen á su vez es afectada por la idea reflejada. La imagen informada por la idea vibra y se transmite al exterior en forma de ondulaciones que llamaremos cerebrales. Cuando dos cerebros vibran al unísono, pueden ambos ponerse en comunicación directa como dos transmisores-receptores del telégrafo sin hilos. ¿Puede admitirse, aun científicamente, esta teoría? Según el Cardenal Mercier, para que la imaginación transmisora pueda ejercer alguna influencia material en la receptora se requieren tres condiciones: *a*), que la imaginación transmisora produzca una acción cerebral transmisible; *b*), que esta acción se transmita al exterior, del cerebro agente al recipiente; *c*), que excite eficazmente en el segundo la imagen correspondiente al primero (*Psicología*). Nadie ha demostrado aún que sean verificables estas condiciones. Para dar un fundamento sólido á esta conclusión el articulista se propone estudiar: 1.º, si las vibraciones cerebrales tienen algún fundamento científico, si son fisiológicamente posibles y realmente existentes; 2.º, si, dado que existan, pueden por sí solas explicar la transmisión del pensamiento no exteriorizado. Fundado en el testimonio de varios fisiólogos y psicólogos notables prueba que el pensamiento no puede transmitirse por medio de vibraciones que no existen; y aun dado que existiesen no podrían transmitir la idea ni ser ésta recibida por otro sujeto.

Revue des Etudes Juives. Julio 1911.

J. REGNE: *Etude sur la condition des Juifs de Narbonne du V.e au XIV.e siécle* (continuación). Estudia la propiedad alodial entre los judíos del pueblo y entre los llamados "Reyes judíos" á principios de la Edad Media. Las vejaciones á que les sometían los soberanos católicos les obligaron á hacer una liquidación de todos sus bienes territoriales é inmuebles. El período más activo de esta liquidación coincide con el reinado de San Luis. En otro capítulo comienza á exponer la situación económica de los judíos en esta comarca. Con buena documentación trata de la vida rural entre los judíos, de su intervención en los cargos públicos, en las artes liberales y en el comercio.—S. KRAUS: *Fragments araméens du "Toldot Yeschou".* Examina de nuevo el original de este texto, llenando lagunas y poniendo correctivos á las lecturas de Adler.—J. REGNE: *Catalogue des actes de Jaime I, Pedro III et Alfonso III rois d'Aragon, concernant les Juifs* (1213-1291) (continuación). Termina este catálogo con las actas de Jaime I, que llegan hasta el año 1276.—W. BACHER: *Un nouveau recueil poétique de Bagdad.* Como complemento á su artículo sobre "Las poesías inéditas de Israel Nadjara", publicado en esta misma Revista, describe una nueva colección muy numerosa de cantos que se ha publicado en Bagdad. Entre los poetas cuyas obras están reunidas en esta colección figura en primer lugar Israel Nadjara. Es una prueba más del atractivo que ejerció entre los judíos en la Edad Media de su literatura clásica.—J. DAVIDSON: *Notes sur l'article de M. Bacher.* "Les poésies inédits d'Israel Nadjara." Utilizando seis nuevos manuscritos de los poemas de Nadjara existentes en el "Jewish Theological Seminary of America", rectifica algunas afirmaciones de Bacher.—D. WOLFSON: *Le Bureau du Commerce et les reclamations contre les commerçantes juifs* (1726-1746). Termina este importante trabajo publicando 19 *documentos justificativos.*—M. SCHWAB: *Les manuscrits du Consistoire israélite de Paris provenant de la Gueniza du Cairo.* Este material inmenso procedente de la Geniza del Cairo está clasificado en nueve secciones, á saber: Biblia, comentarios bíblicos, rabinismo, liturgia, teología, mística, historia, ciencias y lingüística, más un centenar de piezas en carácteres árables que aún no están clasificadas. En este artículo publica lo relativo á las dos primeras secciones.

Revue Hispanique. Núm. 62.

P. Lemus y Rubio: *El Maestro Elio Antonio de Lebrixa.* Se propone hacer un estudio completo de la biografía y escritos del insigne humanista para llenar algunos vacíos que existen en todas las obras que se han publicado hasta el presente sobre este asunto. En este primer artículo se limita á la parte biográfica. Contra lo que afirma el mismo Nebrija en el prólogo de su *Interpretación de las palabras castellanas en lengua latina,* fija la época de su nacimiento en 1441, haciéndole morir en 1522, á la edad de setenta y siete años. El articulista pasa por alto la incompatibilidad de estos datos sin notarlo quizá. Conservando instactas las fechas mencionadas en las obras del cultísimo escritor se las puede armonizar mejor entre sí y con los datos ya comprobados.

Revue des Questions Scientifiques. Julio 1911.

P. De Munninck, O. P.: *La Psychologie du spécialiste.* Es una conferencia curiosísima leída en la Asamblea general de la Sociedad científica de Bruselas. Estudia solamente al especialista intelectual, trazando á grandes rasgos la psicología del hombre que, dotado de gran penetración y de una fecundidad intelectual intensa hace converger todos sus esfuerzos hacia un ramo del saber humano. El especialista de que se trata no es un simple asimilador mecánico, sino que vive una vida intelectual completa. El P. Munninck se limita á estudiar la psicología de la inteligencia del especialista, prescindiendo de la intervención que en ella tiene la parte afectiva. Con distinguidas muestras de ingenio examina estos cuatro puntos: 1.º, génesis y naturaleza del especialista; 2.º, ventajas intelectuales de la especialización; 3.º, sus inconvenientes; 4.º, remedios prácticos contra estos inconvenientes y normas para conservar la integridad de la naturaleza humana dentro de la especialización, evitando la excentricidad. El desarrollo de estos cuatro puntos está hecho en forma sugestiva.—M. A. Julin: *Les Indices des progrès économiques de la Belgique de 1880 á 1908* (continuación). Es un trabajo magistral que estudia el desarrollo progresivo de la economía belga durante los últimos veinticinco años con las depresiones que ha experimentado en los años anormales de crisis. Contiene varias estadísticas parciales de los factores que influyen en el estado económico-social, y otras generales sinópticas que revelan un estudio de paciencia heroica. El autor desea que se hagan trabajos semejantes con respecto á otras naciones.

ESPAÑOLAS

Razón y Fe. Septiembre 1911.

L. Murillo: *La Cronología de los Hechos apostólicos.* La historia de los Hechos comprendida entre IX, 1 al 19 y el viaje del cap. XV, 2, ó historia del Concilio abraza el espacio de diez y siete años. La suma final para la historia total de los Hechos es de treinta y cuatro años. Para establecer el sincronismo con la cronología general tenemos estos cinco puntos de apoyo: 1.º, XXIV, 27 al 60 (próximamente); 2.º, XVIII, 2 al 52; 3.º, XV, 1 al 51; 4.º, XII, 25 al 43 (44); 5.º, XI, 27 al 39 (40). En cuanto á la distribución del argumento con arreglo al sincronismo: 1.º, el contenido de XXV, 1-XXVIII, 31 se desenvuelve del 60 ó 61 al 64 de Jesucristo; 2.º, XVIII, 2-XXIV, 27 del 52 al 60 ó 61; 3.º, XV, 1-XVIII, 1 del 51 al 52; 4.º, XII, 25-XIV, 28 del 44 al 51; 5.º, XII, 1-25 del 41 al 44; 6.º, XI, 27-30 del 39 al 40; 7.º, la primera sección I, 1-VI, 7 se desarrolla entre el 29 y 34.—N. Noguer: *Instituciones sociales españolas.* Continúa el P. Noguer estudiando algunas de nuestras más importantes instituciones sociales. En este segundo artículo habla del "Centro popular católico de la Inmaculada" (Madrid), del "Instituto Católico de Artes é industrias" (Madrid), de la "Acción Social Popular" (Barcelona) y de las "Casas baratas" (Valencia-Bilbao-Burgos). Las páginas dedicadas á la Acción Social Popular de Barcelona van acompañadas de hermosos gráficos que ayudan grandemente á formarse cabal idea de lo mucho que trabaja tan benemérita institución en pro de la cultura social. Entresacaremos algunas cifras: el *Secretariado general* lleva prestados 3.344 servicios de carácter técnico-social á diferentes in-

dividuos y corporaciones, así nacionales como extranjeros. Además se han verificado 964 actos de propaganda oral en discursos, conferencias, lecciones, etc.; se han repartido 2.427.833 impresos y son muchas las fundaciones de otros organismos debidas á sus iniciativas.

Idem. Octubre 1911.

L. MURILLO: *Algunas reflexiones sobre un trabajo publicado en* LA CIENCIA TOMISTA *acerca de la evolución del dogma cristiano* (1). El P. Murillo trata de exponer las ideas del P. Arintero acerca de la evolución del dogma, *no para impugnar*, dice, *al ilustre escritor dominicano, sino para esclarecer ciertos conceptos, cuyo verdadero alcance tal vez no se deslinda con la debida precisión.* En realidad impugna el progreso objetivo admitido por el P. Arintero y promete continuar su refutación en números siguientes. La posición de ambos es ésta: el P. Arintero admite un progreso, no sólo subjetivo ó de mayor ilustración individual á través de los tiempos, sino objetivo ó de aclaración y depuración de las mismas verdades reveladas y de sus derivadas y de las fórmulas en que se proponían. "Gran número de verdades dogmáticas —dice—, y algunas de ellas capitalísimas, en un principio no eran reconocidas, ni por tanto creídas explícitamente, y al empezar á serlo se formularon de un modo inexacto y provocaron grandes protestas y dudas... (Después) lo fueron en conceptos más ó menos explícitos y claros y luego en afirmaciones categóricas."

---

(1) Como el P. Murillo ha querido sacar á tablas LA CIENCIA TOMISTA por un artículo firmado por escritor tan conocido como el P. Arintero y publicado en libro poco después, en libro que nosotros anunciamos y en parte censuramos un mes antes que apareciese el artículo del docto Jesuíta; como parece nos quiere pedir cuentas por ello, aunque no acostumbramos á darlas más que á Censores y Prelados, por tratarse de un asunto tan delicado, creemos conveniente decir, siquiera en nota, algunas palabras, no para contestar, que esto exigiría muchas, sino para determinar nuestra posición: 1.º Nosotros no damos al artículo del P. Arintero el sentido que le da el P. Murillo, sobre todo en los números 4.º y 5.º (pág. 143 de *Razón y Fej*. Nosotros creemos que las verdades necesarias, *neccesitate medii*, siempre estuvieron suficientemente claras; no así las fórmulas para expresarlas y otras verdades derivadas de ellas y que por tal motivo pudieran llamarse con alguna propiedad *capitales*. 2.º Por lo que hace al *progreso objetivo* de las verdades reveladas, para el P. Arintero viene á ser lo mismo que la *definibilidad* de las conclusiones teológicas, á las que pretende él que llega la Iglesia por caminos parecidos á los que indica Suárez; sobre todo lo cual pueden consultar nuestros lectores el interesante y profundo trabajo del P. Marín-Sóla, que es la clave para muchas cuestiones que se tienen por modernas, siendo ya muy antiguas. 3.º En cuanto al progreso sujetivo, es evidente, aunque vaya en la historia junto con regresos y abnubilaciones notables. La única dificultad ó excepción que puede citarse es la que nos ofrecen los Apóstoles, que son para nosotros la fuente y regla de la revelación; pero aun en este caso singularísimo se puede, sin temeridad, sostener que no hayan pensado en ciertas consecuencias que hoy se discuten y que se derivan de principios que ellos veían de un modo más perfecto. 4.º Nosotros hemos dado siempre por supuesto que el P. Arintero no es un escritor escolástico, ni usa siempre de las palabras en sentido riguroso de escuela. Su educación universitaria en ciencias, los años de su profesorado en Historia Natural y de sus investigaciones geológicas, sus lecturas constantes y más que nada su manera de entender el apostolado entre los *modernos paganos*, le llevan á usar un lenguaje, que en obras ordenadas á teólogos sería improcedente, pero que á muchos de los educados en ese medio nos consta ha hecho muchísimo provecho para confirmarlos en la fe. La apologética, dentro de las sanas doctrinas, tiene mucho de táctica, de oportunismo, de acomodación. El apologista no es hombre de escuela, utiliza las soluciones de todas la escuelas conducentes á su propósito. 5.º Supuesto que el objeto del P. Arintero es acomodarse á cierta clase de personas y que su piedad y su celo son tan notorios y su respeto á las decisiones de la Iglesia tan profundo, se le podrá combatir como teólogo y hasta como apologista en muchas cosas; mas nunca se podrá hallar identificación entre él y los que buscan el modo de evadir las decisiones eclesiásticas y para

No copiamos más, porque nuestros lectores pueden ver el artículo en nuestro número de Julio-Agosto. Para el P. Murillo "San Pablo proponía los artículos y exigía la profesión y confesión de los mismos en proposiciones perfectamente formuladas... Ni se crea que sean esos los únicos artículos explícitos en la predicación de San Pablo (esto es, los dogmas sobre la dignidad de Cristo, sobre la redención, sobre la humanidad y sobre la Eucaristía), y que al lado de ellos propusiera el Apóstol, en forma nebulosa y embrionaria, considerable y nutrida cantidad de contenido dogmático, base ó núcleo de la cristología posterior de la Trinidad, etc.; nada de eso, en las epístolas de San Pablo se encuentra la cristología completa y desarrollada como aparece en los Padres del siglo IV ó V, y nadie que haya leído y entendido los escritos del Apóstol podrá presentar porción alguna de contenido dogmático no propuesto en enunciados de perfecta corrección dialéctica... En aquel breve concepto (*el Cristo*) incluía, es verdad, San Pablo, la cristología completa, pero la incluía, no en una forma virtual, sino formal, y ni siquiera sólo formal implícita, sino perfectamente explícita, cuyos artículos parciales desenvuelve con toda amplitud en mil ocasiones". También sobre la manera de entender la asistencia del Espíritu Santo en la Iglesia indica divergencias el docto Jesuíta entre su pensamiento y el del P. Arintero. —N. NOGUER: *Instituciones sociales españolas* (artículo 3.º): "*Casas baratas*". Un clarísimo resumen de lo que se ha hecho en Valencia, Bilbao y Burgos por los pobres en cuestión de viviendas. En Valencia, por 120 pesetas anuales se les entrega un verdadero *chalet* con su huerto, donde "saca muy bien el va-

---

nada tienen en cuenta la intervención del Espíritu Santo, que el P. Arintero, á nuestro entender, exagera casi tanto como el eximio Suárez. Por ese motivo nosotros nos hemos honrado en publicar artículos suyos y nos honramos y honraremos en refutar muchas apreciaciones y procedimientos de tan docto escritor. Por lo demás, él es quién para defenderse, si lo tiene por conveniente.

Al P. Murillo, que nos da consejos al empezar su artículo (y nosotros los recibimos como de hombre tan docto) vamos á darle uno al cerrar esta nota. Y es, que no se eche fácilmente á adivinar el pensamiento ajeno haciendo deducciones que á él le parecerán muy claras, sin ser claras ni siquiera lógicas para los demás. Es preferible ser en eso muy sobrios y atenerse á los textos. Vayan dos ejemplos: El P. Arintero habla en un lugar de las dificultades que hubo para formular las verdades referentes á los santos misterios y alega el ejemplo de San Basilio con respecto á la consubstancialidad del Espíritu Santo, ejemplo tomado de San Gregorio Nacianceno; el P. Murillo se echa á adivinar la mente del apologista dominicano, y escribe: "De todos modos, y sean cuales fueren las proporciones en que entraba la forma germinal y la de enunciados en la fase primordial del dogma, *parece cierto que, en sentir* del P. Arintero, la Trinidad, la Encarnación, la divinidad de Jesucristo y del Espíritu Santo no afectaron en aquel estadio la forma de enunciados explícitos, *ni aun implícitos*, es decir verdaderamente contenidos, no *en sí mismos*, pero sí en otros más generales." Y el P. Arintero, un poco más adelante en su libro, que habrá leído el P. Murillo, escribe: "Mas ante las negaciones de Macedonio, los oídos cristianos se resienten y protestan, afirmando explícitamente la divinidad y consubstancialidad del soberano espíritu, *aunque antes se contentaran con admitirlas implícitamente*." Por lo que hace á la claridad con que el P. Murillo cree ver en San Pablo toda la cristología *en enunciados de perfecta corrección dialéctica*, nos parece camino llano para declarar inútiles las tradiciones y no muy respetables las palabras de San Pedro, que afirma hay en San Pablo *cosas difíciles de entender*, y no muy estimables los escritos de los Padres que se esfuerzan en aclarar lo que está claro. El P. Murillo estudia á San Pablo con todo el bagaje de sus extensos conocimientos teológicos y se figura que está clarísimo en sí mismo y que no hay *nadie* para quien no lo esté. Si así fuera, no nos descubriríamos nosotros, como nos descubrimos, ante los muchísimos conocimientos acaudalados por el P. Lino Murillo para aclarar el contenido de la Santa Escritura, y en particular el de San Pablo, al que tienen por obscuro San Agustín, San Gregorio Niseno y otros más, y hasta el mismo San Jerónimo, que al tropezar con las dificultades de la Epístola á los romanos, exclama: *Tantis obscuritatibus involuta est, ut ad intelligendam eam Spiritus Sancti indigeamus auxilio, qui per Apostolum haec ipsa dictavit.*

NOTA DE LA DIRECCIÓN.

lor del arriendo". Las de Bilbao son también muy baratas y tiene cada una: una habitación para cocina, otra para el matrimonio, otra para dormir los niños, otra para las niñas, despensa, galería con cristales, agua, lavadero y un patio grande fuera para que jueguen los niños de la barriada. Las de Burgos son todavía mejores y ya van construídas veinticuatro.—F. M. ROYER: *In gratia cantantes.* Empieza su trabajo muy documentado sobre el canto religioso.

España y América. 15 de Agosto 1911.

E. NEGRETE: *La ley biogénica fundamental.* El transformismo ha recurrido á toda clase de medios para consolidar esta ley é inferir de ella un nuevo argumento en pro de sus tendencias. Se invoca el paralelismo entre el desarrollo embrionario del individuo y las fases por que ha *debido pasar* la especie en la época paleontológica, para inferir de ahí el hecho de la evolución. Pero ese paralelismo es solamente superficial: "La ley biogénica fundamental en lugar de igualdades representa desigualdades más ó menos grandes; y siempre que una ley se presenta bajo esta forma de serie de desigualdades, puede servir de margen á consecuencias muy distintas."—M. Coco: *La Iglesia y la República portuguesa.* Analiza el articulado de la ley de separación de la Iglesia y el Estado, haciendo resaltar las vejaciones que implica esa ley para el Catolicismo, en todo pospuesto á cualquier otra religión. El Estado se proclama dueño de todo lo que se refiere al culto, y libre para hacer y deshacer á su arbitrio. para reglamentar la enseñanza é interdecir á las Asociaciones religiosas toda intervención en la educación del pueblo. De suerte que ya no habrá más autoridad ni más derecho que el despotismo republicano. ¡Y á esto se llama el ideal de la libertad humana!...

Idem. 15 de Octubre 1911.

A. MONJAS: *Italia y la República Argentina.* El conflicto surgido entre estas dos naciones con motivo de las medidas sanitarias adoptadas por la segunda ante el peligro del cólera ha dado origen á pareceres diametralmente opuestos. Para unos la Argentina, con la medida arbitraria de poner trabas á la emigración italiana, se ha salido fuera de la vía trazada por el derecho internacional. La Argentina debe á los italianos gran parte de su asombroso desarrollo. Alguien le ha llamado ingrata. Pero también Italia, por su parte, debe á la Argentina un contingente considerable de los ingresos anuales. Se calcula que solamente á Sicilia llegan anualmente 400 millones de liras remitidas por los italianos de América. Con la emigración se fomenta además la propaganda patriótica y las relaciones comerciales entre ambas naciones. El estado relativamente próspero de Italia es debido al oro de la emigración.—M. B. GARCÍA: *El Futurismo.* El futurismo es una escuela literaria que viene á suplantar al modernismo. Es un parto monstruoso del novelista F. T. Marinetti. Acerca de su programa nos dice él: "Los elementos esenciales de nuestra poesía serán el valor, la audacia y la revuelta." La nueva escuela, "que de todo tiene menos sindéresis natural", ha logrado conquistar adeptos en Italia y en Francia. Su órgano se publica en Milán con el título de *Poesía.*

La Ciudad de Dios. 5 y 20 de Septiembre 1911.

T. RODRÍGUEZ: *Intervención del Estado en los problemas económicos* (continuación). Toda intervención del Estado en estos problemas debe estar motivada y tener por fin el bien general de la sociedad. Tres clases de intereses hay en la sociedad: los de los particulares, los de las colectividades y los generales de la misma sociedad; al Estado toca promover y fomentar estos últimos y armonizar los otros, sin anularlos ni entorpecerlos en caso de oposición. Admitiendo que haya en la sociedad intereses generales, la teoría de *laissez faire, laissez passer* no puede admitirse, pues el Estado debe velar por su prosperidad. Respecto á los demás intereses, el Estado no debe intervenir mientras no lo exija el bien general de la colectividad; pero en cuanto lo requiera un bien superior á la libertad de los particulares, debe intervenir. Así, pues, siempre ha de tenerse en cuenta el mal que puede ocasionar al intervenir y compararlo con el bien que su intervención reporte. Res-

pecto á la industria el Estado debe tener por regla de conducta no abandonar al débil en las luchas económicas, ni dejar el trabajo á merced de imposiciones injustas del capital ó de los obreros.

Revista de Estudios Franciscanos. Septiembre 1911.

F. DE BARBÉNS, O. M. C.: *Los degenerados.*—En psicología se llama degenerados "á los individuos psíquicamente anormales". Se distinguen tres clases de degenerados: superiores, medios é inferiores, según la mayor ó menor intensidad del estado patológico mental. Las causas principales de la degeneración son "la transmisión hereditaria y las influencias mórbidas que sobrevienen en estado normal". Los síntomas que la revelan unas veces afectan al organismo, á su configuración y otras al estado mental, que se traduce por un desequilibrio psíquico. El alcoholismo entra por mucho entre los factores de la degeneración mental. Las estadísticas de degenerados anormales están en proporción con el mayor ó menor abuso del alcohol. Este produce una completa alucinación mental que degenera frecuentemente en imbecilidad y en la parálisis general del organismo. (Este artículo es un fragmento de una obra próxima á publicarse.)

Ateneo. Agosto 1911.

FÉLIX ORTIZ DE SAN PELAYO: *España en la Argentina.* "Cualquier español que no haya pisado tierra extranjera y se embarque y llegue á las playas hispano-americanas, sin distinción de género alguno, se cree en una de tantas de las provincias españolas, porque le hablan su misma lengua, porque tienen sus mismas costumbres." Apenas se distinguen los argentinos de los españoles. Las asperezas que dejó en pos de sí la guerra separatista van desapareciendo. Españoles y argentinos celebran las fiestas de la Independencia de 25 de Mayo y 9 de Julio unidos y abrazados. Hay en la Argentina un millón de españoles; su prosperidad se debe á su honradez: "No hay un solo español que haya quebrado y se haya quedado con dinero, sino completamente arruinado." Uno de los establecimientos bancarios de más importancia y mayor crédito es el *Banco Español del Río de la Plata,* fundado por españoles. Existen también, como prendas de vitalidad y honradez españolas el *Banco de Galicia* y el *Banco Popular Español.* Hay, además, el *Club Español* y el *Hospital Español,* de fama universal; hay la *Sociedad de Socorros Mutuos, Cámara de Comercio española* y hasta *Orfeón español.* Todo esto es ignorado en España, como también se ignora que recientemente se ha suprimido del himno nacional todo lo que pudiera ser molesto para los españoles. "Entre los mendigos de Buenos Aires, ¡qué pocos españoles hay! Son muy contados, casi diría que no hay ninguno." La *Asociación Patriótica Española* hace que vuelvan al seno de sus familias, antes de que se mueran de hambbre, aquellos emigrados incapaces de hacer vida en estas tierras. Pero es lamentable (el articulista lo deplora amargamente) que la comunicación continua entre España y la Argentina se haga en buques de nacionalidad extranjera.

Idem. Septiembre 1911.

ANSELMO FUENTES: *Estudiemos.* Es este artículo un manojo de pensamientos diversos, profundos muchos de ellos, todos cristianos y bellos, enlazados únicamente por el espíritu que los anima, que es el de que seamos hombres, y hombres por el estudio, por la reflexión, por la difusión generosa de las luces, tanto por la palabra como por el ejemplo de las acciones grandes y generosas. Así nos libraremos de la vana, ridícula y viciosa superficialidad que nos imponen los sentidos: *las modas, el lujo, las vanidades mundanales.*

Nuestro Tiempo. Agosto 1911.

MANUEL UGARTE: *Letras hispano-americanas.* Menciona y critica ligeramente el articulista los últimos libros de literatura aparecidos en las Repúblicas de *Colombia, Méjico, República Dominicana, Cuba, Chile, Perú, Uruguay y Argentina.*

Los autores más encomiados son los siguientes: D. Mariano G. Bosch, por su *Historia del teatro en Buenos Aires; La Historia en el Perú* es una obra que acredita como literato é investigador al Sr. D. José de la Riva Agüero; el Uruguay presenta á D. Luis Alberto de Herrera por su obra *La revolución francesa y Sud América*, cuyo título explica su contenido, de interés grande para España; el cubano D. M. Márquez, que acaba de publicar *La Diplomacia en nuestra Historia*, no menos importante que la anterior para nuestra propia historia, etc., etc.

La Lectura. Agosto 1911.

Tomás Elorrieta y Artaza: *Los partidos políticos en los Estados Unidos.* "La vida política norteamericana, empieza diciendo el articulista, atraviesa actualmente un período de gran transformación." El partido netamente republicano que venía dominando hasta ahora v cediendo al nuevo partido *democrático*. Hay otros partidos intermedios de menor importancia: los agrarios de Henry George, los independientes y los laboristas ó socialistas propiamente dichos. Respecto á los grandes partidos que se disputan el mando, obsérvanse algunas particularidades: doctrinalmente apenas se distinguen, y, sin embargo, en los Estados del Norte la aristocracia pertenece al partido republicano y la masa obrera al democrático; en los Estados del Sur sucede lo contrario: las gentes de posición son demócratas, y las clases ínfimas, republicanas. Las diferencias son, pues, personales, de espíritu, de gusto, de sentimientos. Una sola diferencia notable pudiere señalarse: los republicanos propenden al centralismo; los demócratas, al regionalismo; pero esta diferencia es como reminiscencia de cosa pasada, pues la cuestión quedó resuelta con la guerra llamada de *Secesión*. Lo que más contribuye al mantenimiento de los dos partidos es la cuestión social, el problema obrero, que se ve venir á pasos agigantados; cada clase social toma sus posiciones y se prepara para recibir al terrible huésped.

Revista de Economía y Hacienda. 16 de Septiembre de 1911.

Baldomero Argente: *La carestía universal.* La elevación del precio de las cosas sigue una marcha siempre ascendente. En sólo diez años han subido en un 60 por 100 los precios en los Estados unidos. Esto indica que en realidad el precio del trabajo es cada vez menos remunerador, aunque las apariencias digan lo contrario; la moneda, al fin y al cabo, tiene un valor convencional. Hay quienes se esfuerzan por descubrir las causas de ese fenómeno; entre ellos merecen citarse Thorold Rogers por su obra *Seis siglos de trabajos y salarios en Inglaterra*, y D'Avenel por la suya titulada *Campesinos y obreros durante los siete últimos siglos*. Hay también quienes se interesan en obscurecerlo. La carestía se presenta precisamente en los artículos alimenticios, que son los más imprescindibles. La causa radical es, después de ahondar mucho, "la facultad que el propietario tiene de mantener inexplotadas sus tierras", con lo que se ponen trabas artificiales á las leyes naturales de las ofertas y de las demandas reguladoras de los precios de las cosas.

Revista de la Facultad de Letras y de Ciencias (Habana). Mayo 1911.

F. Boas: *Prejuicios acerca de las razas.* El autor se propone estudiar en este artículo "las diferencias anatómicas, fisiológicas y psicológicas que hay entre el hombre civilizado y el primitivo". Tiene por errónea la opinión que establece una dependencia y relación directa entre el adelanto de la civilización de una raza y su aptitud mental; lo mismo que la creencia de que el tipo europeo ó la raza blanca representa el desarrollo más elevado de todo el género humano. Si la civilización ha llegado á mayor altura entre los blancos —y esto sólo es cierto en un sentido, en cuanto que entre ellos se desarrolló con mayor rapidez— esto depende de circunstancias puramente casuales, como si dijéramos de la *suerte*. Por otra parte hay una falacia en tomar la raza blanca como el grado supremo de la perfección humana. Anatómica y fisiológicamente no lo es en sentido absoluto. Además, aun dado que lo fuese en ese orden, no existe relación directa y necesaria entre la parte física y la psicológica de una raza.

Revista de Educación. Agosto de 1911.

VÍCTOR MASRIERA: *Orientaciones relativas á la educación del sentimiento estético.* Todas las naciones cultas, convencidas del valor educativo del arte, trabajan incesantemente por difundirlo. Pero ¿elevan con su trabajo el buen gusto del público? Este busca en el arte unas veces regalo para sus sentidos, otras distracción; los que se creen más entendidos figúranse que allí hay más arte donde más exactamente se encuentra copiada la naturaleza ó donde más perfección mecánica, más precisión y limpieza y más paciencia de ejecución se descubre; mientras que otros de más elevados conceptos pretenden hallar en él excitantes del sentimiento, gustando por lo general de lo muy concreto, preciso y algo afectado. Para el verdadero artista estas cualidades son secundarias, á veces perjudiciales. A él le impresiona la plasticidad de la naturaleza; su mérito está en saber traducir multitud de aspectos que ella representa y que no interesan á la humanidad hasta que el artista los *plasma* en su obra... El artista, sintetizando las más nobles cualidades de la naturaleza, muestra al público por su propio retrato el camino de su perfeccionamiento, y si éste asciende, otros artistas, por selección del más noble, mostrarán un nuevo retrato más elevado... La educación del sentimiento estético puede efectuarse por el embellecimiento de la escuela, por la enseñanza del dibujo, y por un tercer medio que consiste en comparar lo estético con lo antiestético, formando colecciones de obras de arte malas, medianas y buenas.

La Educación Hispano-Americana. Julio 1911.

A. VARGAS: *El porvenir de nuestra raza.* Ni es cierto que la educación sea poderosa para modelar á capricho el alma de cada educando, ni mucho menos lo es que no tenga poder alguno para corregir, ó atenuar por lo menos, las naturales idiosincrasias. Podría ser muy poco el fruto que se consigue en cada generación; pero ese poco fruto pasará á la siguiente, y mejorando poco á poco cada una de ellas, se podrá conseguir una transformación imposible ciertamente de verificarse en un sólo individuo. Los pueblos que educan á su juventud con una vigorosa disciplina prosperarán, sin duda, en el porvenir. En este terreno, doloroso es confesar que el porvenir de nuestra raza latina no se presenta nada risueño. La creciente prosperidad de las Repúblicas hispano-americanas es un hecho deslumbrador; pero los resortes de ella no son sino la fertilidad del suelo y el *brazo* é *ingenio* extranjeros... En Inglaterra y Alemania se buscan, no sólo los artefactos de sus industrias, sino los *maestros* y *organizadores* para los más vitales organismos indígenas, sin cuidarse, por otra parte, de imitar sus métodos... La causa de esta falta de vida propia es, en gran parte, el descuido de la educación clásica, cuya decadencia va seguida de hecho en todas las naciones de un descenso notable en la prosperidad intelectual.—R. RUIZ AMADO: *Pestalozzi y la educación religiosa.* Pestalozzi no fué buen cristiano, pero conservó los gérmenes de religiosidad que depositó en su corazón una madre amorosa. A pesar de cuanto se ha dicho, él abogó por la educación religiosa. El articulista lo prueba con un largo texto del pedagogo suizo, donde se leen frases como éstas: "Esta (la madre) aprieta á su hijo contra su corazón, diciéndole: "Hijo mío, *hay un Dios de quien necesitas...;* hay un Dios "que te acoge en sus brazos..., que procura tu bien y tu alegría..." Aquí..., *por medio de la propensión á creer en Dios,* se abren los fundamentales puntos de vista hacia los cuales han de dirigir la mira esencialmente la instrucción y la educación si quieren alcanzar con seguridad nuestro ennoblecimiento."

BIBLIOGRAFIA

La valeur éducative de la Morale catholique (*Bibliothèque théologique*), por el P. GILLET, O. P. Un vol. en 8.°, de XII-379 págs. Gabalda, Paris, 1911.

A pesar de su modesto título y presentación, este libro es un estudio fundamental y razonado de las bases de la moral católica y de su eficacia, adaptable á todos los tiempos. Los diez capítulos de que consta son otras tantas conferencias dadas en el Instituto católico de París en 1910-1911 (1). Para contrarrestar la acción perniciosa ejercida por las críticas de ciertos moralistas modernos, que en nombre de la ciencia, y en particular de la evolución, niegan á la moral católica un valor educativo para el porvenir, como lo ha tenido en el pasado, y para obscurecer todas las apariencias deslumbradoras de verdad y de ciencia en que vienen envueltos todos los sistemas morales del relativismo, del convencionalismo, de la moral independiente; el autor, en lugar de impugnar directamente esas doctrinas erróneas, se limita á exponer las condiciones de eficacia que debe tener un sistema moral, proyectando después esas condiciones en la moral católica, única que las reúne y puede reducirlas á la práctica de un modo normal y permanente. El libro tiene un tinte marcadamente apologético. He aquí como desarrolla su plan.

Para que una moral sea eficaz debe llenar plenamente las exigencias intelectuales, afectivas y sensitivas del ser moral. En otros términos, debe tener por base la *verdad metafísica*, por fin el *bien universal y concreto*, desarrollando su virtualidad en la *vida práctica* en perfecta armonía con esos dos postulados que implica su modo de ser. "Una doctrina moral falsa se disuelve en fórmulas estériles. Las ideas que propaga son ideas muertas, y la voluntad permanecería indiferente ante las fórmulas que la inteligencia le presenta, vacías de sentido y de realidad, sin fuerza para imponerlas á la sensibilidad."

Pero la moral católica es superior á los datos de la razón. No solamente satisface con exceso las exigencias intelectivas, sino que, partiendo de esas mismas exigencias, nos lleva hasta el ser transcendente, hasta Dios, que es la fuente y la razón de ser *formal, eficaz y final* del deber moral. Los datos dogmáticos coinciden con los datos racionales que fundamentan la moral, indudablemente; pero ¿qué comunión estableceremos entre esos dos órdenes? ¿O nos resignaremos á marchar eternamente en medio de ese dualismo irreductible sin esperanza de hallar el punto de enlace que los ponga en comunicación continua? No, esto sería agnosticismo. La moral católica sin un fundamento dogmático sería una moral ineficaz. El dogma, aunque transcendente, "está basado en cierto modo sobre los datos de la razón". Luego, también lo está la moral que fluye de ese dogma—siendo como es inadmisible el proceso inverso, esto es, la derivación del dogma de las *normas de vida*, como pretenden los pragmatistas—y tenemos salvado ya ese puente que parecía infranqueable mediante esta serie: datos de la razón—enunciados dogmáticos compatibles con esos datos—consecuencias prácticas deducidas del dogma—. Todo esto, aunque tan elevado, no basta para cons-

(1) A su debido tiempo se dió ya cuenta en la Revista (vol. II, p. 442) de estas conferencias.

tituir una moral completa. Esta debe llenar también las exigencias del *querer*. Una moral sin esperanzas que arrastren á la voluntad por la senda de la virtud para llegar á la posesión del bien esperado, sería completamente estéril. En cambio una moral que, no sólo pone á la parte afectiva en presencia de un bien absoluto, universal, concreto, sino que le persuade de la asequibilidad de ese bien sumo como se verifica en la moral católica, reúne todas las condiciones de eficacia que implica un sistema moral.

No obstante todos esos alicientes de que hemos hablado, si no ponemos dentro de nosotros mismos un principio impulsor que sumándose, ó mejor dicho, orientando los movimientos de la voluntad la conduzca hasta el término final de sus anhelos, ni la moral católica ni otra moral alguna podría decirse eficaz. Sobre todas las condiciones objetivas de eficacia de una moral están las condiciones subjetivas, que en la moral católica radican en la esencia misma del alma. La gracia, las virtudes, los dones constituyen ese *pragmatismo sobrenatural* que responde en nosotros á las condiciones objetivas de eficacia y está destinado para completar la naturaleza humana, débil en sí y miserable, pero rodeada de un ambiente sobrenatural que le transeleva hasta hacerla capaz del mismo Dios.

Si la moral católica es tan superior á todos los demás sistemas de moral que hoy se predican, ¿de qué depende que en la realidad el Catolicismo va perdiendo terreno con un aumento proporcional de esos otros sistemas? Depende sencillamente, responde el P. Gillet, de un defecto de método en la educación. En lugar de adoptar las antiguas enseñanzas á las nuevas necesidades, hemos quedado estacionarios, y el racionalismo sistemático ha ocupado nuestros puestos. Hay que confesar que en esto hemos faltado, sin descargar toda la responsabilidad en los de enfrente. Se impone un nuevo método de educación, un método integral que empiece por la educación de la persona en su parte intelectiva, afectiva y sensitiva y llegue hasta la educación social adaptada al progreso incesante de la humanidad. Esto es lo que nos ha de asegurar el triunfo.

Por esta síntesis superficial puede juzgarse del mérito extraordinario del libro del P. Guillet, tan sólido en su argumentación como diestro en las deducciones. El desarrollo obedece á una lógica intachable. Es interesante y ameno. Los múltiples asuntos que estudia, relacionados con la moral, contribuyen á darle una novedad inesperada. Es, para terminar, un comentario excelente á la segunda parte de la *Suma*.

FR. V. BELTRÁN.

Siger de Brabante et l'Averroisme Latin au siécle XIII, par PIERRE MANDONNET, ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles Letres, Deuxiéme édition revue et augmentée. Louvain, 1911.

Esta obra, que resume todas las modernas investigaciones sobre el escolasticismo del siglo XIII, se recomienda por sí sola. ¡Qué crisis la de entonces tan honda, y qué esfuerzos se necesitaron para encauzarla! El autor se propone narrar las aventuras doctrinales de Siger, el jefe de los averroístas latinos, y al narrar aquella disidencia con una documentación asombrosa, tiene que darnos cuenta del medio en que se desarrolló y de los incidentes á que dió lugar. Todo ello lo hace Mandonnet, no sólo recogiendo cuanto se ha investigado últimamente, que es curioso, sino investigando él, que es uno de los maestros más preclaros y de los más afortunados investigadores en la historia de la Edad Media.

Para cuantos deseen conocer la vida científica del siglo XIII, esta obra es hoy por hoy insustituíble, para los que en cierto modo hemos asistido á su confección, estudiando los trabajos parciales que la precedieron y los tanteos y variantes de edición á edición, y hasta hemos puesto en algunas cosillas las manos pecadoras, es como un recuerdo de familia, más todavía, como algo substancial en el recuerdo de nuestra formación.

Y por cierto que en unos párrafos que dedica á rectificar una rectificación nuestra, que más que contra él iba contra el Sr. Asín, no nos ha convencido más que de su habilidad. Yo no negué la regla general de que sólo se citara en obras doctrinales del siglo XIII á Santo Tomás y Alberto Magno; negué la especie de

convención y confabulación que se supone, imposible, á mi ver, y la regla como absoluta. La prueba que alegué no es sólo fundada en Rogerio Bacón, que cita á Alejandro de Hales, sino en Martí, que *no cita siempre,* y aun pudiéramos decir que no cita nunca á Santo Tomás y cita á Pedro Tarentasia, Papa ya (y es otro argumento invencible contra la tesis del Sr. Asín, pues cuando Tarentasia fué Papa ya había muerto Santo Tomás), y en todos los que se vayan viendo. Negar la prueba de Bacón porque la obra en que hace la cita no es clásica; negar la de Martí, porque se trata de citar, no un autor por lo que vale, sino por la autoridad pública que tiene; negar el valor del texto en que Santo Tomás cita á San Raimundo de Peñafort, á Guillermo de Auxerre y de Aubernia y á Hugo de San Caro por la misma razón y porque el escrito es polémico, es ir buscando excepciones y dándonos toda la razón.

El presupuesto del Clero, por D. ANTOLÍN LÓPEZ PELÁEZ, Obispo de Jaca. Hijos de Fuentenebro. Madrid, 1910. Un tomo de 384 págs. en 4.° 1 peseta.

El libro del Excmo. Sr. Peláez es de esos que se leen y se guardan, porque hay que repasarlos, porque contienen infinidad de datos importantes y raros. Cuánto tenía antes la Iglesia española, cómo anda ahora, cómo se las arreglan para vivir los miembros del clero secular, qué diferencia hay entre nuestros deanes que cobran veinte mil reales con descuentos y los ingleses que perciben setenta y tantas mil pesetas sin ellos...; cómo se podrá arreglar esta cuestión del presupuesto del clero, convirtiendo el mezquino que hoy se le da (menor á veces que el de los picapedreros)...; todo esto lo expone el señor Obispo como él sabe hacerlo, como no es posible resumirlo en unas cuantas líneas. Guardemos el librito, que en nuestra vida de publicistas lo necesitaremos mil veces.

Vida póstuma de un Santo. El culto de San Froilán, por D. ANTOLÍN LÓPEZ PELÁEZ. Imprenta de Fuentenebro, 1911. 214 págs. en 8.°

El señor Obispo de Jaca es un obrero de la pluma como hay pocos, y desde muchos puntos de vista como no hay ninguno en España. Ocho obras suyas han sido ya premiadas, ninguna es vulgar, ninguna tiene por objeto publicar un libro más, sino decir algo oportuno que no se ha dicho, que no se ha comprendido bien, que se debe saber. Si no fuera eso habría que tomarle cierta ojeriza como absorbente y monopolizador. Escribe de leyes, de ciencia, de sociología, de literatura, de historia; se amolda á todas las materias, en todas remueve y saca á flor lo que estaba más escondido. Y luego encuentra tiempo para regir y visitar la diócesis más montañosa de España y para venir al Senado y pronunciar notabilísimos discursos, tan hermosos como el en que combatió la supresión del juramento.

Al contemplar en su conjunto los trabajos del señor Obispo de Jaca nos pasa algo parecido á lo que sentimos al pararnos ante los enormes infolios de Santo Tomás, de Alberto Magno, de Suárez, de Natal Alejandro. Sabiendo como sabemos con qué competencia hacen todas sus cosas, al ver tantas, nos cruzamos de brazos, diciendo: "Pues, señor, no sé cómo pudieron escribir todo eso."

El último libro del Prelado de Jaca es quizás el de apariencias más modestas entre todos los suyos. Las reliquias de San Froilán, Las fundaciones, La devoción al Santo, El culto..., á esto se reduce la obra, verdadero apéndice á la *Vida de San Froilán de Lugo,* aunque demasiado repleto de datos para ponerla en un apéndice.

Nosotros hubiéramos querido verla ilustrada con grabados, lo que además de darle mayor amenidad, hubiera llevado al ilustre autor á hablarnos de ferias en honor de San Froilán, como la de Valdepiélago, de la que nada nos dice, con ser acaso el recuerdo más vivo y el testimonio más fehaciente de la devoción de los pueblos de la montaña á los lugares consagrados por el Santo Obispo de León. En los pueblos aquellos tampoco se dice Valdetuéjar, sino *Valdeteja.*

Die Kunst dem Volke Beato Angélico, von P. Fr. INNOCENZ M. STRUNK, O. P.

Es la cuarta monografía publicada en Munich por la casa de *Allg. Vereinigung* (Karlstr. 33), para poner al alcance del pueblo las ideas más nobles del arte.

El P. Strunk es muy á propósito para hacer comprensible á los profanos la figura y la obra de Fra Angélico. Conoce su vida hasta en los menores detalles, ha sido peregrino devoto de los lugares donde Fra Angélico vivió y donde se conservan sus maravillosas producciones. A Florencia, sobre todo, *la ciudad de las flores y la flor de las ciudades*, la ha visitado con detención y examinado con esmero.

Es muy difícil retratar la obra de Fra Angélico, porque simboliza una época, mejor dicho, un oasis de la vida artístico-religiosa. Fra Angélico pintaba, no sólo las iglesias, sino los claustros, los dormitorios y hasta las celdas de los conventos dominicanos, y pintó, no sólo para los dominicos, sino para otras muchas Ordenes, y pintó en Florencia, en Cortona, en Fiésoli, en Roma... La descripción, sobre todo de San Marcos, el verdadero museo de Fra Angélico, museo natural como él lo concibió, como él lo hizo, es encantadora. Sesenta y cinco artísticos grabados reproducen otras tantas obras del *Angel de la Pintura*, y el elegante folleto se vende al precio de un marco. ¡Cuándo tendremos en España una biblioteca de esas, de sana y alta cultura, baratas, elegantes, bien redactadas, que suplante la nube de novelluchas indecentes que hoy circulan por todas partes!

La acción social, por A. Pavissich. 322 págs. en 8.° de la Biblioteca Ciencia y Acción. Calleja, Madrid.

Un nuevo libro de esta Biblioteca es un nuevo éxito, porque su director, el Sr. Aznar, tiene el instinto de acertar y siente la acción social como un apóstol que tiene el alma puesta en ella y todo su valer á su servicio. Pavissich se muestra en este libro más pesimista, pero no menos documentado y contundente que en otros.

El liberalismo burgués engendró el socialismo en su lucha contra la Iglesia; ahora teme su obra, porque la ve avocada al nihilismo anarquista, no puede luchar contra ese engendro más fuerte que él. La Iglesia tiene que salvar la sociedad de ese nuevo Saturno que se comerá sus hijos sin vacilar. ¿Cómo hemos de formar en esa cruzada de la Iglesia? "Menos discusiones y más acción", dice Pavissich. El portillo está abierto, el enemigo dentro de nuestra ciudadela, no hay tiempo que perder; el trabajo es estudio, la discusión acción, la propaganda principio, el movimiento es todo. Tratan de robarnos el pueblo agrícola como han ido conquistando gran parte del fabril. Nuestro mayor esfuerzo debe ordenarse á librar nuestro pueblo de su coyunda, á luchar porque no nos lo roben y corrompan y á recobrar lo que habemos perdido. Nuestra acción debe ser religiosa por caminos sociales, por soluciones populares, para apoderarnos del campo y luego plantar en él gérmenes sanos.

Después de una exposición del estado social expone los *deberes de las clases superiores y la organización cristiana del trabajo*, con cierta generalidad, pero con mucha fuerza.

Consecuencia de todo: la acción social se impone, ó nosotros ó el socialismo seremos los dueños del mundo; el socialismo como se predica, es impío; los que luchen por el nombre de Dios, los que se llamen sus siervos y mucho más sus sacerdotes, deben comprender que sin la acción social está todo perdido, que de un modo ó de otro deben de entrar en ella.

Fr. L. Getino

España en Tierra Santa. Páginas de la vida franciscana en Oriente (siglo XVII). Apuntes históricos, por el R. P. Samuel Eiján, O. F. M., 422 págs. Herederos de Gili. Barcelona, 1910.

La historia de la Tierra Santa á ningún cristiano puede serle indiferente; la Palestina es la tierra solariega de nuestra raza espiritual, y cuanto á ella toca es siempre de grandísimo interés para quien conserve vivo en su corazón el amor á la fe. La historia de las relaciones entre el Oriente y el Occidente son de esto una prueba irrefragable, pues ellas nos pregonan con la elocuencia de los hechos más estupendos los esfuerzos llevados á cabo por la Cristiandad para conservar

aquellos venerables lugares con el honor y veneración que merecen. El libro del P. Eiján es una de las páginas más interesantes de esta historia en lo que refieren sobre todo á nuestra Patria. La parte principal del libro es el extracto de una obra sobre Palestina, escrita por un religioso del siglo XVII, que varias veces hizo el viaje de Oriente, que vivió muchos años en él y tuvo infinitas ocasiones de conocer el estado de los santuarios de Tierra Santa y las relaciones que existían entre los misioneros sus guardianes y las autoridades y súbditos otomanos. Como preliminar á este trabajo el P. Eiján nos ofrece en varios capítulos una breve historia de las relaciones entre España y los santuarios palestinos. Resalta en este resumen la influencia protectora de la Corona de Aragón en los calamitosos tiempos que siguieron al fracaso de las Cruzadas, siendo una ayuda para aumentar esta influencia el desarrollo del comercio catalán en Oriente y luego la posesión del reino de Sicilia, que ponía á los Monarcas aragoneses en más íntimas relaciones con los sultanes musulmanes. Los Reyes de Castilla, aunque en menor grado, no dejaron de favorecer en cuanto pudieron los intereses religiosos de la Tierra Santa, distinguiéndose sobre todos D. Alfonso el Sabio y D. Enrique III. Los Reyes Católicos concentraron en su corazón estos dos tesoros de amor hacia la patria de nuestra fe, y este amor fué una de las cosas que, juntamente con el imperio de la Península, legaron á sus sucesores. Las Embajadas á los turcos, los proyectos de conquista, las guerras en el Norte de Africa y en Oriente, las cuantiosas limosnas enviadas para rescatar los santos lugares del poder infiel y para comprar á sus pacientes custodios el bien de una paz bien precaria, son una prueba evidente del amor y devoción de los Reyes españoles hacia la patria del Redentor. El pueblo participaba del mismo amor, y sus frecuentes y peligrosas peregrinaciones, así como las incalculables limosnas con que subvenían á las necesidades de los religiosos encargados de su conservación, testifican bien claramente esto mismo. Estos capítulos del P. Eijan están muy bien trazados y muestran en él gran cariño hacia la Tierra Santa y hacia la Patria española, junto con un conocimiento sólido de la historia de sus relaciones.

Pero más bello, más interesante es el libro del P. Antonio del Castillo, que sentimos no poder leer y saborear todo entero. Los extranjeros que hayan visitado la Palestina y hayan experimentado la relativa libertad con que por ella se viaja, no pueden formarse una idea de lo que eran en otro tiempo esas autoridades turcas, hoy relativamente atentas con los *jabaya* que llegan de Europa. En relatos como los del P. Castillo se puede ver y palpar lo que era la vida de aquellos religiosos, que vivían en medio de fanatismo musulmán, y el heroísmo de éstos y de los peregrinos que, á pesar de tantos peligros, se aventuraban á visitar los santuarios más venerables de la Cristiandad. Es útil también la narración del P. Castillo para conocer los santuarios de Tierra Santa y el estado de cada uno en la época del autor, y es gran lástima que el plan trazado por el P. Eijan, al publicar sus apuntes, no le haya permitido reproducir más abundantemente las descripciones y detalles sobre los lugares venerandos de la historia bíblica. Los lectores deben estarle, sin embargo, agradecidos de los extractos que hace y de las numerosas explicaciones y adiciones que intercala tomadas de otras fuentes.

F. A. COLUNGA.

Más Alegría por el DR. PAUL W. VON KEPPLER, Obispo de Rottenburgo. Traducción del alemán por FELIPE VILLAVERDE, con el retrato y biografía del autor. Un tomo en 8.° de XII-184 págs., impreso en magnífico papel y encuadernado en tela de lujo. Franc. 3,50. Friburgo de Brisgovia (Alemania), 1911.

Este libro instructivo, recreativo y piadoso del Ilmo. Obispo de Rottenburgo está suficientemente recomendado con decir que del original alemán se han impreso en sólo nueve meses 50.000 ejemplares. Es indudable que el Dr. Keppler al escribir esta preciosa obrita se propuso hacerla útil, moralizadora y práctica. "En la actual sociedad los mismos que la buscan con febril anhelo y ansia salvaje, desconocen su verdadera naturaleza. *La alegría*—dice—es un elemento y una necesidad de la vida, es un principio vital, y es indispensable, tanto para la salud corporal como para la espiritual, para las funciones físicas é intelectuales como para la vida religiosa, y

en nuestros días, precisamente, el rasgo fundamental de la vida popular es la tristeza en todas sus fases, desde la simple ausencia de la alegría hasta la desesperación"; y lo prueba con la autoridad de infinidad de hombres á quienes el mundo *moderno* venera como á sus profetas. "Esa multitud de diversiones y de ocasiones de procurarse el placer son—dice—una prueba más de que á la sociedad actual la falta la alegría." Habla después del Arte en todas sus manifestaciones, y hace ver cómo ha olvidado en nuestros tiempos su más preciado destino, y el error de los modernos estéticos que opinan que el Arte no debe tener más fin que á sí mismo. Habla de la canción popular, germen fecundo de alegría en la vida del pueblo, que hoy considera casi muerta, á excepción de los templos del pueblo cristiano, donde vive todavía. "En otras partes —dice el autor— también se canta, pero este cantar parece el *De profundis* de la canción popular."

Trata luego de la alegría y el cristianismo, asegurando que la causa de ese déficit de alegría en la sociedad moderna obedece al espíritu irrelegioso y anticristiano de la época. Sigue hablando en todas sus páginas con sublime elegancia y admirable erudición, hasta dejar bien probado que en la fe y el Cristianismo está la fuente y manantial inagotable de la legítima alegría que embriaga el corazón.

El libro, en conjunto no puede resultar más interesate y ameno, y ahora no me extraña cómo al autor, al empezar á escribir su libro, le pareció ver miles de rostros infantiles, orlados de ensortijadas cabelleras, y miles de ojos azules y negros que, fijándose suplicantes en él y con miradas de pesar y las mejillas arrasadas en lágrimas, le decían: "Sí, háblanos de alegría; tráenosla. ¡Nos hace tanta falta!"

FR. T. SIMÓN, O. P.

Blaise Pascal: Etudes d'histoire morale, par VICTOR GIRAUD. Un vol. en 16.°, de 336 págs. Hachette et Cie., Paris.

Contiene seis interesantes estudios sobre el gran apologista, uno sobre su hermana predilecta *Jacqueline,* y un nuevo manuscrito sobre el *Discurso sobre las pasiones del amor,* atribuídos por muchos á Pascal, pero considerado por el autor como no auténtico. Los aficionados al escritor de los *Pensamientos* y de las *Provinciales* leerán con sumo gusto estos penetrantes y delicados estudios. Están todos ellos inspirados en el más acendrado amor á Pascal, á quien Víctor Giraud considera como el mejor escritor francés, y á sus *Pensamientos,* tales como han llegado á nosotros, un hermoso libro, el libro más hermoso quizás de la lengua francesa, y en todo caso el más profundo y humano (325). Tal es el entusiasmo de Víctor Giraud por los *Pensamientos,* que exagera con frecuencia —creemos nosotros— su mérito. Véase, por ejemplo, las págs. 130 y 140. El piensa que la gran obra de Pascal está bien expresada en estas palabras de Vinet: "La idea madre de esta *Apología,* es partir del hombre para llegar á Dios" (140). Los autores que más han influído en la filosofía de Pascal son: Epicteto, Montaigne y Descartes (pág. 13). La filosofía es, ante todo, moral (pág. 16). Respecto á lo que hoy se llama problema criteriológico se reduce al "consejo de fiarse en la naturaleza, adherirse á las conclusiones del sentido común" (19). "El rasgo original y profundo de la filosofía de Pascal consiste en demostrar que la razón *raciocinante* no se basta á sí misma, que en la hora de todas las operaciones de nuestro espíritu hay un acto de fe inicial y necesario... Una filosofía moral de la buena voluntad, he ahí la filosofía que quiso edificar Pascal" (págs. 30-37). Según Víctor Giraud, "corazón, caridad, fe, voluntad amante, instinto, sentimiento, naturaleza, designa una misma cosa para él (Pascal), lo que se podría expresar con esta sola palabra: *intuición*" (pág. 28).

Art et Pornographie, por G. FONSEGRIVE. Col. S. et R., núm. 576; 63 págs.

Es muy difícil trazar los límites del arte cuando se roza con materias de pornografía. Así se ven con frecuencia unidos para combatir este cáncer de la sociedad moderna á hombres de toda laya, desde los rigoristas más intransigentes hasta los partidarios de Zola. M. F. cree que para calificar de pornográfica una obra es necesario atenerse á sus efectos sociales. En el orden teórico el artista es absolutamente libre; su ley única es la estereotipación de la belleza; pero en el orden

práctico, puesto que no le es dado vivir sin la sociedad, debe someterse á las exigencias y fallos de ésta. El conflicto ante los artistas y la sociedad sólo cesará cuando éstos comprendan que el arte tiene sus derechos, pero no todos, y, por lo tanto, que no debe estorbar á otras manifestaciones de la vida. Si el arte, en vez de elevar, embellecer y sublimar la vida social, tiende á degradarla y corromperla, falta á su mismo fin, cortaría la raíz del árbol en que se apoya.

Qu'est-ce que le ciel?, par WILHELM SCHNEIDER, Evéque de Paderborn. 64 págs. Bloud, Paris (col. S. et R., 589).

Este interesante opúsculo es digno de figurar en la magnífica colección de "Ciencia y Religión". Su autor se propone examinar el lugar en donde ha de estar el cielo, sobre todo, después del juicio final; de modo que el título de este librito sería más adecuado *¿En donde estará el cielo?*

Después de notar que el cielo es más bien un cambio de estado que de lugar respecto á esta vida, analiza las conveniencias de la tierra para ser en lo futuro el lugar de reposo de los justos. Claro es que antes de ser digna morada de ellos, debe modificarse profundamente, de tal modo que venga á ser algo nuevo, sobrenaturalizado y glorificado, como los cuerpos de los bienaventurados. Lo cual tendrá lugar después de la conflagración universal, cuya posibilidad física estudia largamente utilizando los progresos modernos de las ciencias naturales.

Este opúsculo sugiere muchos problemas. El autor da á entender que ahora el cielo carece de lugar propiamente dicho. La cuestión resulta algo embarazosa, aunque puede solucionarse mediante cualquier hipótesis, que es lo único posible en estas materias en que ni la fe ni la razón nos dan luz segura.

Si el gemir y suspirar de la naturaleza por su glorificación, según San Pablo, debe tomarse en sentido absolutamente literal, ¿no parece admitirse en ella cierta conciencia obscura, cierta personalidad *in fieri?* En los sistemas evolucionistas modernos la respuesta es fácil; pero considerada la naturaleza como inerte, irracional y hasta inanimada, yo no comprendo qué es el gemir y suspirar suyo, á no ser en sentido metafórico...

Ya se ve que estas observaciones no son críticas. En realidad el autor merece que le demos gracias por tan luminoso trabajo. Es de desear que la gente algo culta lea estas cuestiones teológicas puestas á su alcance para espiritualizar cada vez más ciertas ideas algo groseras á veces sobre las verdades cristianas.

Lourdes. Les Pélerinags, par le CTE. JEAN DE BEAUCORPS. 195 págs. Bloud, Paris.

Los escritos sobre Lourdes se multiplican de día en día. En los sucesos de este maravilloso santuario la impiedad tropieza con un mentís tremendo, mientras la fe, los creyentes, encuentran un *confirmatur* solemne en los tiempos de angustia que ahora corremos. Las páginas de este librito, llenas de vida, de fe y amor, escritas por el Conde de Beaucorps, á raíz de la peregrinación francesa de 1909 y publicadas este año, servirán seguramente de gran consuelo á los amantes del glorioso santuario, que son todos los católicos. En ellas aparece Lourdes en toda su magnificencia. Su ilustre autor nos retrata con gran viveza todas las miserias humanas que van á buscar allí su remedio, el alivio al menos pasajero cuando no definitivo que la Virgen les otorga. Los hospitales, la gruta, el santuario, las procesiones... pasan á la vista del lector como si realmente los estuviese presenciando, todo ello bajo un aspecto espiritual.

Lourdes es, ante todo, un santuario de las almas más bien que de los cuerpos. Lourdes es sencillamente sublime, y cuando los incrédulos lo comparan con los santuarios de Esculapio, en donde se verificaban, dicen, maravillosas curaciones, ignoran ó pretenden ignorar que lo que nosotros sobre todo apreciamos en la gruta bendita es su prodigioso poder para sobrenaturalizar las almas sanando ó no los cuerpos. Se verifica aquí lo que sucedía con Jesús: si no sanaba siempre las enfermedades, siempre consolaba y confortaba á los enfermos, sembrando en su corazón la semilla de la vida eterna.

FR. S. GRAÍN.

Novum Testamentum, graece et latine, curavit EBERHARD NESTLE. Stuttgart, 1910.

Es una edición crítica de las mejores que se han publicado. Contiene en compendio todos los resultados de los trabajos realizados por los críticos más eminentes, de Tischendorf, de Westcott-Hort, de Weymouth y de Weiss. Nestle es tan erudito como ellos. En varios pasajes todos estos críticos no son recomendables por haberse separado de las doctrinas de la Iglesia. *Hinc illæ lachymæ,* decía Virgilio; *hinc illi errores,* diremos nosotros. Naturalmente el pasaje deuterocanónico del Evangelio de San Juan (VIII, 1-8) sobre la mujer adúltera Westcott-Hort lo coloca aparte en un apéndice, Weymouth y Nestle, entre paréntesis; sin embargo, este pasaje es una parte del Evangelio lo mismo que el *In principio erat Verbum.* Esto no quiere decir que Nestle apruebe todo lo que hicieron y pensaron sus predecesores, pues, generalmente se limita á indicar sus variantes y disposición del texto sólo á título de información. En cuanto á su trabajo personal, aunque excelente, en algunos puntos se debe preferir el del Sacerdote italiano Boatti (*Grammatica del Nuovo Testamento*). Según lo ha demostrado Deissmann en sus *Bibelstudien,* la transcripción de las palabras hebreas y extranjeras no es uniforme en todos los *papiri,* y cualquiera puede notar esas divergencias en los manuscritos del Nuevo Testamento. En esta tercera edición de intento omite Nestle las *lectiones variantes* de algunos códices nuevos, esperando á que se publique la edición crítica de Von Soden. Tampoco da las variantes que se hallan en los Santos Padres, cuya autoridad pudiera ser de tanto peso para fijar el texto. Reconozcamos. á pesar de esto, que apenas era posible reunir más datos en una edición manual como la presente. En cuanto á la *Vulgata,* en este pequeño volumen se encuentra un material precioso que inútilmente se buscaría en otra parte. Además del texto de la Clementina de 1592 contiene una comparación con la Sixtina de 1590, y para los Evangelios también el texto de San Jerónimo en cuanto nos lo permiten conocer los trabajos de Wordaworth-White. Para lo restante del Nuevo Testamento indica las variantes de los códices Amiatino y Fuldense. La impresión es esmeradísima, de las mejores que tenemos, sobre todo para el texto original.

FR. R. WALSH, O. P.

El año eclesiástico y las fiestas de los Santos, por el Dr. K. E. A. ENRIQUE KELLNER, Profesor de Teología católica en la Universidad de Bona. Traducción de la segunda edición alemana por el DR. MODESTO H. VILLAESCUSA. 1 vol. en 8.°, de 498 págs. Herederos de Juan Gili. Barcelona, 1910.

En la historia de la Iglesia nada hay que carezca de interés: menos puede carecer de él la liturgia, el orden, disposición, número y modo de celebrar las fiestas que constituye la organización de la piedad oficial de la Iglesia y es á la vez una compañera de la piedad de los fieles, de su fe y devoción. Los diversos estudios que sobre el origen y transformaciones sucesivas de las partes múltiples que componen el año litúrgico se han hecho hasta ahora, fueron reunidas y ordenadas por el Dr. Kellner en el presente volumen, que el editor Gili ofrece á los lectores de lengua española.

Trata la primera parte del origen de las fiestas eclesiásticas en general y del desarrollo progresivo de la ley del descanso dominical. La segunda estudia sucesivamente el ciclo de las fiestas pascuales, el ciclo de Navidad y las fiestas de los Santos, y la tercera enumera las fuentes históricas de la liturgia, su origen y valor para la historia de esta rama de la vida eclesiástica.

La abundancia de materiales en este libro reunidos es extraordinaria. Sin duda, por esto y por ser la primera obra sintética que de estas materias se ha escrito, se nota en ella cierta falta de orden en el desarrollo de las cosas que cansa al lector, le impide seguir el hilo de la narración y darse cuenta, una vez terminada la lectura de una sección, de su contenido.

El criterio histórico del autor se muestra al explicar los orígenes del ayuno de las témporas (pág. 232) y de las letanías de los santos que tiene por de origen agrícola y pagano, á las cuales se dió luego un espíritu y una forma cristianas. Otros

puntos históricos tratados *ex profeso* ó incidentalmente en el curso de la obra muestran que el autor no es partidario de mantener en nombre de una falsa piedad muchas leyendas que en el transcurso de los tiempos se han ido introduciendo en la liturgia y en las creencias del pueblo, y que esa misma piedad malamente entendida ó inspirada por el amor regional trata á toda costa de conservar.

Gramática Latina teórico-práctica, por el Dr. D. Blas Goñi y el Licdo. D. Emeterio Echevarría, Catedráticos de Latinidad y Humanidades en el Seminario Conciliar de Pamplona. Imprenta y Librería de Aramendía y Onsalo, 1910.

Es una *Gramática* bien hecha, con miras principalmente á la práctica. Procuran los autores no dar una regla sin comprobarla con ejemplos, ni proponer un tema que no pueda entenderse con las reglas ya aprendidas. Contiene un apéndice muy útil para los seminaristas sobre la Himnología eclesiástica y otra sobre el estilo usado en los monumentos, epígrafes y carteles de anuncio.

Como complemento de la *Gramática* traen una conversación en español y latín sobre asuntos de la vida ordinaria. Esta es una excelente idea, porque para aprender bien el latín, y á la vez hacerle amable y práctico, no hay mejor medio que el de hablarle, como se hace para aprender las lenguas vivas. Recomendamos el manual de los Sres. Goñi y Echevarría á los centros de enseñanza, particularmente á los Seminarios.

Fr. E. C.

La Bancarrota del Protestantismo, por Venancio González y Sanz, Presbítero. Prólogo del Excmo. Sr. Marqués del Vadillo. 330 págs. Madrid, 1910.

Algo más que una ligera nota bibliográfica merece esta obra, digna por muchos conceptos de colocarse al lado de aquella otra inmortal que escribió nuestro Balmes alrededor del mismo asunto; pero el tiempo apremia, y antes de hacer un estudio más detenido de ella, debemos anunciarla cuanto antes para que la lean y mediten cuantos deseen conocer á fondo el Protestantismo en sus orígines, en su historia, en su estado actual. Es un estudio histórico, sociológico y crítico, lo cual quiere decir que el Sr. González y Sanz analiza la gran herejía desde nuevos é interesantes puntos de vista, derramando en él gran copia de pensamientos profundos, originales y sugestivos que hacen que su libro sobresalga por entre la turbamulta de los que aparecen cada día, y reclama segundas y terceras lecturas.

Fr. J. G. M.

El Periodismo Católico, por C. G., S. J.; traducido por A. A., S. J. 119 págs. 1 peseta. *Razón y Fe.* Madrid, 1910.

Este hermoso librito resulta hoy de una palpitante actualidad, cuando al fundarse en Madrid *el gran rotativo católico* se agitó y se continúa agitando la cuestión de la *neutralidad* periodística. *Criterios y Normas* es el subtítulo de este folleto, aprobado y bendecido por el Papa, sin duda, por expresar los pensamientos y deseos de Su Santidad acerca de este punto. La forma dialogada en que está escrito le dan gracia é interés. No debe dejar de leerlo ningún católico que se interese por la prensa periódica y quiera ver claro y seguir orientaciones fijas en esta cuestión que ha producido algún revuelo.

El Proceso de Jesucristo, por el Rdo. C. Chanoin. Traducción de L. González. Tomo XVIII de "Religión y Ciencia". Madrid, Librería religiosa, Pontejos, 8, 1910.

¿Qué es la fe?, por F. Mallet, Traducción de A. López. Tomo XIII. Ibid.

Estudios sobre la pluralidad de mundos habitados y el Dogma de la Encarnación, por el R. P. T. Ortolan. Traducción de N. Roniora. Tomos II, III y IV de la Biblioteca. Ibid.

El primero es un estudio histórico-crítico del proceso de Jesucristo hecho sobre el testimonio evangélico y la historia, sin descuidar las modernas investiga-

ciones acerca de las ideas y costumbres del pueblo judío. Estudia primero *Los jueces de Jesucristo, El juicio de Jesucristo*, y, por fin, hace una *Crítica del juicio de Jesucristo*. En esta última parte se propone desvanecer la creencia, de última hora, de que "Jesús fué juzgado y condenado *legalmente*", demostrando que tal proceso no fué sino "un continuo tejido de calumnias é ilegalidades".

—Después de analizar los diversos sentidos en que puede entenderse la *fe* y de definir lo que es la *fe católica*, pasa Mallet á estudiar las relaciones entre ésta y la ciencia, haciendo ver que la fe no perjudica la autonomía é independencia de la ciencia, que debe ser siempre una autonomía limitada dentro de su propia esfera y de sus propios límites.

El último consta de tres tomitos, que estudian por partes los problemas particulares que encierra el título general. *El Desenvolviemiento de la vida orgánica á través de las llanuras del infinito, Soles y Tierras celestes, Las Humanidades astrales y la Encarnación de Dios en la Tierra.*

La ciencia demuestra que es posible la vida en otros mundos distintos de la tierra; la ciencia no demuestra que de hecho haya vida en ellos. La habitación de los astros no parece el fin de la creación, puesto que son tan pocos los que ofrecen condiciones de vida; es sólo probable que haya habitantes en alguno de los astros. Esto, como argumento probable, no puede oponerse á un argumento *cierto*, como es el de la Religión; aunque fuese cierta la existencia de otros mundos habitados, en nada se opone al dogma de la Redención. Tales son las conclusiones á que pueden reducirse estos estudios.

V. BURGALETA.

Les Mervilles de l'œil, par les DRS. LOUIS et PAUL MURAT. 70 págs. Col. S. et R., 593. Bloud, Paris.

El objeto de este curioso opúsculo es analizar el problema de la finalidad en el ojo humano. Del examen detallado de la anatomía y funcionamiento del complicadísimo aparato ocular deducen la maravillosa idea que preside todo este organismo, infinitamente superior á todas las obras del arte humano.

Los datos son abundantísimos, exagerados quizás, tomados de las mejores fuentes; los autores no olvidan á nuestro eminente Cajal, cuyas experiencias y opiniones citan varias veces. Dado el carácter del opúsculo, su lenguaje debiera ser menos técnico. Quizá por exagerar la tendencia á demostrar la incomparable finalidad del ojo humano pudieran ponerse objeciones serias á los autores, deducidas de la anatomía comparada y de las mismas imperfecciones anejas á nuestros ojos. ¿Por qué los invertebrados, por ejemplo, tienen la retina en disposición inversa á la nuestra? ¿Es qué hay finalidad en unos y no en otros?

Podríamos señalar algunas minuciosidades un poco discutibles, pero no hay para qué. En general los autores han sido demasiado detallistas. La idea filosófica de la finalidad no ha menester de tanta minuciosidad. Aquí es donde precisamente se puede hallar la objeción en vez de la prueba, aunque ambas cosas se pueden encontrar á veces. Mejor es mirar estas cosas desde un punto de vista más universal.

Un gran artista, por SAJ. Madrid, *Razón y Fe*, 1911.

El gran artista es D. Jesús Monasterio; Saj es el P. Alarcón, y el libro es una paginita de oro para la historia de la música española. Saj, pues, presenta al artista como el *paladín del alma*. Ya se le considere como artista ó como cuartetista, como director de orquesta ó presidente de la sección de música en la Academia de San Fernando, como restaurador de la ópera española ó como director del Conservatorio; ya se le considere, en fin, en la cátedra ó como compositor. Monasterio aparece siempre como el *paladín del alma*, del espiritualismo artístico.

Monasterio fué un ser privilegiado que tuvo conciencia de sus talentos artísticos y supo estimar su alta vocación consagrándose con toda el alma al culto de la belleza. Sabía que de Dios había recibido su genio y la inspiración de artista para endulzar las amarguras de esta vida; no brindando á los hombres

con la torpe embriaguez del placer sensual, antes por el contrario, sacándolos de este cieno de vilísimas pasiones, eleva las almas á las regiones de lo ideal y *unifica los corazones en el puro amor de la belleza.* Todo lo sacrifica al cumplimiento de este deber sagrado, viviendo siempre para los demás.

El libro lleva insertados curiosos documentos y cartas del propio Monasterio y de todas las eminencias artísticas de su tiempo, con quienes mantuvo estrechas relaciones de amistad, donde se revela toda la nobleza de su alma cristiana, la delicadeza de sus sentimientos y la integridad de su carácter genuinamente español. Saj conoce al artista como á un amigo íntimo.

FR. P.

El Reinado del Corazón de Jesús ó La doctrina completa de la B. Margarita María sobre la devoción al Sagrado Corazón, por un Padre Oblato de María Inmaculada, Capellán de Montmartre. Prólogo y versión castellana de la segunda edición francesa, por el P. LUIS M.ª ORTIZ, S. J.

Es una obra verdaderamente monumental, precedida de un prólogo preciosísimo del P. Ortiz, de la Compañía de Jesús, De esta obra dijo el Cardenal Richard que era un segundo monumento á la gloria del Corazón de Jesús, no menos precioso que el templo material elevado en la colina de Montmartre. El P. Yenveux, Misionero Oblato de María Inmaculada, y autor de dicha obra, ha encontrado en el P. Ortiz un prologuista y traductor digno de "El Reinado del Corazón de Jesús". La obra consta de cinco tomos en tres volúmenes en 4.° mayor, con unas 560 páginas cada uno.

En el primer tomo explica ampliamente lo que es la devoción al Corazón de Jesús y cuáles son los símbolos por los cuales la Beata Margarita María demuestra cómo todos los bienes de la vida purgativa, de la vida iluminativa y de la vida unitiva están contenidos en el Sagrado Corazón de Jesús, y expone el establecimiento del reinado del Corazón de Jesús en las almas por el amor y la reparación, sobre todo por el amor de los amores divinos, que es el Sacramento de la Eucaristía.

En el segundo tomo expone los homenajes que el Sagrado Corazón de Jesús pide á las almas, á las familias, á las naciones y á la Iglesia, y se extiende en admirables y profundas consideraciones sobre el culto individual, el culto doméstico, el culto nacional ó social y el culto litúrgico.

En el tomo III expone las virtudes que el Sagrado Corazón de Jesús exige á los cristianos, como son el odio al pecado, el desprendimiento de nosotros mismos y el desprendimiento de las criaturas, para llegar á la Unión con el Sagrado Corazón de Jesús por el amor á la Cruz, por la mansedumbre y por la humildad de corazón. Termina estudiando los tres grados de la unión perfecta con el Corazón de Jesús, que se realiza por la unidad de espíritu, por la unidad de voluntad y por la unidad de operación.

El tomo IV presenta las diversas devociones que han florecido al calor de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, y los progresos del culto de este divino Corazón al través de los siglos. El tomo V enseña lo que deben ser y cómo deben conducirse los apóstoles y celosos propagandistas de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Encarece la importancia y explica cómo deben ejercitarse el Apostolado de la Prensa y el Apostolado de la Acción católico-social. Termina explicando extensamente la importancia del Apostolado del Sagrado Corazón de Jesús ejercitado por la Beata Margarita María, y las doce promesas hechas á toda suerte de personas, y las diez particulares á los apóstoles ó celadores de esta devoción. El pensamiento que sintetiza esta admirable obra es "El Reinado del Corazón de Jesús en las almas, en las familias, en la sociedad y en la Iglesia".

Es una obra utilísima para los predicadores, confesores y directores del Apostolado de la Oración. Es un arsenal riquísimo, donde se encuentran profundas enseñanzas, expuestas con orden y claridad, sobre el culto del Corazón de Jesús en todas sus manifestaciones: es una Suma Ascética que nos transmite el Corazón de Jesús por el magisterio de su predilecta hija la Beata Margarita María; es una verdadera obra de consulta, donde cada capítulo es un tratado de Teología

y de Ascética. Por eso no es de extrañar que esta obra haya merecido tantísimos elogios y su autor las felicitaciones de *cuatrocientos* Obispos.

El predicador que desee abundantísima y profunda doctrina y pensamientos fecundos y luminosos para hablar del Sagrado Corazón, de alguna importante materia espiritual ó sobre el ejercicio de las virtudes cristianas, ahí tiene *El Reinado del Corazón de Jesús ó La doctrina completa de la Beata Margarita María sobre la devoción al Sagrado Corazón de Jesús.*

La elección de una biblioteca-guía de la lectura, obra escrita en francés por JOEL DE LYRIS y traducida y adaptada á España por D. MANUEL SÁNCHEZ DE CASTRO, Catedrático de la Universidad de Sevilla.

Es un libro pequeño de volumen, pero grande por las luminosas enseñanzas que encierra. La lectura es el alimento del espíritu. Así como en el alimento corporal debemos hacer una selección, porque no todos los alimentos son útiles para todos los organismos, y hay alimentos que, siendo provechosos para unos, resultan perjudiciales en ciertas edades y condiciones, así también hay lecturas que resultan útiles y beneficiosas para unos y dañosas para otros. Es preciso, pues, escoger las lecturas como se escoge el alimento corporal, según las edades, sexos y complexiones. Ese es el fin de *La elección de una biblioteca.*

El autor expone las reglas generales para escoger los libros que han de instruir al niño, al joven, á la joven, á la mujer en su oficio de esposa, de ama de casa, de madre y de educadora, y al hombre según la profesión que ejerce ó la carrera á que se dedica. Al recomendar la lectura de determinadas obras para la instrucción del hombre y de la mujer según las edades y condiciones, el sabio Catedrático de la Universidad de Sevilla Sr. Sánchez de Castro, cuyo solo nombre es una garantía, hace de esas obras una perfecta adaptación á España, sustituyendo los libros extranjeros por libros de autores españoles.

Es un libro utilísimo para el niño, porque en él verá y escogerá las lecturas que han de ir ilustrando su inteligencia y formando su corazón, y que al mismo tiempo le han de servir de fundamento para una educación sólida y cristiana. El joven aprenderá en ese libro á huir de esos espejismos que con tanta frecuencia fascinan á la juventud, y verá cómo se conquista la fortaleza intelectual y moral, indispensable para evitar extravíos que causan la ruina de tantos jóvenes.

La mujer, tan propensa á las lecturas frívolas y nocivas, verá en ese libro lo que debe leer para instruirse según la condición de su estado y para huir del ocio y del cansancio, pues, como ha dicho Paul Janet, "el mayor enemigo de la mujer es el fastidio".

El autor del libro no se dirige á esas mujeres que, víctimas de románticos devaneos, de su idiosincrasia ó de su mala educación, reniegan de la condición de "mujeres de su casa", sino á la "mujer casera", tal como la describe E. Legouvé. en su *Historia moral de las mujeres.* Termina la obra explicando los móviles que deben inducirnos á leer y cómo debe leerse para sacar provecho de las lecturas.

Con decir que la traducción y la adaptación son obra del Sr. Sánchez de Castro, sabio Catedrático, orador de altos vuelos y escritor brillantísimo, está dicho todo.

FR. A. CIARÁN.